V.N. ŞERDAKOV

ILUZIA BINELUI

Valorile morale şi credinţa religioasă

Cuvînt înainte şi controlul traducerii: OCTAVIÂN CHEŢAJV Traducere din limba nisă: ELENA-MARIA FLORESCU

19 8 8
EDITURA POLITICĂ
BUCURE ŞTI

CUVÎNT ÎNAINTE

Secularizarea lumii contemporane, scăderea continuă a rolului şi funcţiilor religiei în toate domeniile vieţii sociale, restrîngerèa influenţei ei în ansamblul factorilor care modelează condiţia umană sînt fenomene unanim recunoscute astăzi. Oameni de ştiinţă, cercetători, teoreticieni de cele mai diverse orientări, dar şi reprezentanţi ai diferitelor culte şi curente de gîndire teologică mustaţă, deopotrivă, amploarea şi profunzimea acestui proces. Implicarea directă a omului con: irninoran în toate problemele vieţii sociale, creşterea conştiinţei lui de participant activ la viaţa coţectiyîtăţii şi la configurarea propriului destin, dezvoltarea fără precedent a ştiinţei şi tehnicii, a mijloacelor de informare şi comunicare sînt principalele repere care definesc şi determină amst proces de secularizare. Eforturile doctrina* iilor religiei de a le converti în tot atitea confirmări ale unui pretins plan divin preexistent rrcaţiei rămîn simple încercări de adaptare a religiei creştine la noile împrejurări profund defavorabile ei, însăşi divinitatea supremă – repetă lot mai mulţi teologi – ar fi rezervat omului statutul de stăpîn al naturii şi al propriei exis-Imite, statut care ar implica însă, în acelaşi timp, răspunderea absolută şi unică a fiinţei umane.

În faţa imaginarei fiinţe divine, pentru fiecare act şi fiecare gînd al său.

În acest context, creştinismul actual a renunţat în mare măsură la mai vechile sale ambiţii de a controla şi cenzura rezultatele ştiinţelor naturii; se poate observa, dimpotrivă, un permanent efort de repliere şi acomodare a învăţăturii creştine, a concepţiei sale creaţioniste mistice cu stadiul actual al dezvoltării ştiinţelor. Principalele culte creştine evită în mod deliberat confruntarea directă a dogmelor lor cu realizările de

vîrf ale ştiinţei contemporane. În paginile publicaţiilor teologice, precum şi în contactul direct cu opinia publică, reprezentanţii acestor culte îşi exprimă adesea dezacordul cu străvechea obstinaţie a bisericii de a impune un anumit model fizic al Universului, precum şi cu intoleranţa manifestată de autorităţile religioase creştine, în veacurile trecute, faţă de ilustre personalităţi ale ştiinţei.

În numeroase lucrări teologice, îndeosebi de inspiraţie catolică, se insistă asupra posibilităţii unei „sinteze”, întemeiată pe o pretinsă armonie, a credinţei religioase şi rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice. Creaţionismul creştin încearcă prin variate manevre, în fond grosiere şi artificiale, să stabilească relaţii de coabitare paşnică mai ales cu datele cosmologiei, fizicii, biologiei şi paleontologiei moderne, sperînd într-o iluzorie conlucrare cu aceste ştiinţe în direcţia refacerii idealului ecumenic creştin. Dar steagul alb pe care îl agită astăzi religia creştină în faţa penetraţiei ştiinţei şi tehnicii în viaţa cotidiană a omului obişnuit semnifică, de fapt, o cedare de teritoriu şi un efort de repliere în redutele *moralei religioase* şi ale unei *antropologii creştine*.

Fără a renunţa la vreuna din dogmele religiei creştine, purtătorii de cuvînt ai creştinismului nu mai pun accentul pe „litera” textelor considerate de ei sacre, ci pe *semnificaţia lor general omenească*, pe implicaţiile lor vizînd raportul om-divinitate şi, de aici, în directă subordonare, raportul om-comunitate umană.

În aceste împrejurări sensibil modificate, *probii mele existenţiale ale individului trec pe primul plan al ideologiei creştine*. Teologi de diferite orientări pledează pentru dezvoltarea sistematică G unei *antropologii creştine* de largă deschidere pre problemele care frămîntă omul contempo-f.ii, a unei *filosofii a omului* fundamentate pe unu nule creştinismului şi a cărei aureolă spirituala – morala creştină – să învăluie protector i dominator întreaga ideologie creştină conte în -porană. Pe această cale, *morala creştină tinde să se constituie ca principalul reazem al religiei iu lumea modernă*, spaţiul ei spiritual predilect.

Această opţiune şi direcţie de evoluţie sînt îndelung cumpănite. Se mizează, între altele, şi pe faptul că morala

creştină este acea latură a dogmaticii creştine în legătură cu care se menţin cele mai multe prejudecăţi, aprecieri eronate < hiar printre cei care manifestă, în general, o atitudine indiferentă faţă de credinţele şi prac-licile religioase. Influenţa unei îndelungate tradiţii religioase, conjugată cu respectul firesc datorat unor norme morale de mai largă generalitate – al căror reflex este lesne observabil şi la o parte a moralei creştine – determină o atitudine uşor conciliatoare faţă de această morală, redusă de multe ori, chiar de unii credincioşi, la o sumă de precepte laice legate de comportamentul faţă de semenii noştri. De aici şi supralicitarea, uneori, a meritelor civilizatorii şi general umane ale moralei creştine, de aici şi nedumeririle unora faţa de criticile aduse acestei morale, precum şi opiniile lipsite de temei ale aceloraşi cu privire la o posibilă integrare a decalogului creştin, purificat de tenta sacrului, în orice morală profund umană.

O dezbatere critică amplă a statutului sacru şi profan al moralei creştine este, desigur, binevenită. În acest cadrai tematic de largă actualitate pentru cunoaşterea fenomenului religios contemporan, cu repercusiuni directe asupra educaţiei materialist-ştiinţifice, ateiste, se înscrie şi lucrarea *Iluzia binelui. Valorile morale şi credinţa religioasă*, semnată de cunoscutul cercetător sovietic V.N. Şerdakov, contribuţie meritorie la analiza – nuanţată, adineilă a unor aspecte de prim ordin ale confruntării contemporane cu ideologia religioasă.

De-a lungul veacurilor – subliniază autorul – religia a încercat, şi adesea a reuşit, să domine în totalitate viaţa omului, să-i reglementeze modul de trai, a emis pretenţii la conducerea politică a societăţii, a oferit explicaţii unice, general-obli-gatorii cu privire la originea lumii şi la menirea omului, a fundamentat valori morale şi estetice specifice. Dar progresul istoric a îngustat tot mai mult posibilităţile de amestec al religiei în viaţa socială şi politică, precum şi în viaţa personală a indivizilor. Dincolo de marea diversitate a orientărilor religioase, inclusiv în cadrul creştinismului, religia s-a menţinut ca o formă comună, accesibilă tuturor de satisfacere a unor cerinţe spirituale. Căutarea binelui, a adevărului şi a frumosului a luat în decursul istoriei forma căutărilor religioase. Conflictul cu ştiinţa nu a epuizat niciodată raporturile religiei cu societatea,

cu omul. Experiența spirituală a omenirii – arată V.N. Şerdakov – este nemăsurat mai cuprinzătoare. Dezvoltarea omenirii nu se reduce la dobîndirea de cunoştințe şi deprinderi practice; ea cuprinde întregul proces al vieții, şi în primul rînd formarea omului însuşi, procesul autocreării sale, dezvoltarea morală şi estetică a personalității. Deosebit de interesante sînt analizele lui V.N. Şerdakov privind fenomenul religios în ansamblu şi ponderea încărcăturii lui morale: „Religia – scrie el – nu poate fi redusă la conținutul ei mitologic, la dogmatica, la diversele reprezentări despre facerea lumii. Religia mai înseamnă *credință* (subi, ns.), un întreg complex de trăiri – ce înglobează anumite precepte de viață, aspirații în în primul rînd, sentimentul valorilor morale şi estetice”, de aceea – conchide autorul – „religia există ca atare numai în conştiința maselor44. Sint implicate aici două concluzii teoretice şi metodologice de largă semnificație pentru înțele-L'erea adecvată, pertinentă a fenomenului religios şi, totodată, pentru procesul educației materialist -ştiințifice, ateiste:

à) Deşi înşelarea deliberată a fost şi este practicată în cadrul prozelitismului religios, ea nu explică răspîndirea şi persistența religiei. Căci „religiile sînt un produs al conştiinței de masă Ele nu sînt atît «o născocire pentru popor », cil «o născocire» a poporului însuşi44. De eluei-darea acestui aspect sînt legate şi unele dezbateri din literatura nQastră ateistă privind semnificația cunoscutei teze a lui Marx despre religie ca „*clas Opium des Voîks*”. Menționăm îndeosebi contribuția prețioasă a regretatului Petru Berar, care, mai ales în lucrările sale din ultimul deceniu*, a insistat în repetate rînduri asupra sensului profund al concepției lui Marx despre religie exprimat în această sintagmă-metaforă, redată în primele traduceri româneşti prin expresia „*opiu pentru popor*”. Gr, cum observase cu deplină îndreptățire Petru Berar1, atribuindu-i-se lui Marx înțelegerea religiei ca „opiu pentru popor44, i se atribuie totodată teza că religia ar fi narco-i icul pe care îl administrează în mod deliberat maselor clasele exploatatoare dominante, idee de fapt absentă în ansamblul concepției lui Marx despre religie.

Socialitatea înstrăinată vizată de Marx are o semnificație mult mai largă, surprinzînd modali-tatea generală de exprimare a esenței umane în

*\ezi Petru Berar, *Religia în lumea contemporană* (Editura Politică, Bucureşti, 1976), cap. „Religia – opiul poporului" p. 134-r 149; Petru Berar, *Umanism şi.ateism* [Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică,Bucureşti, 19.80), cap. „ Karl Marx – filosof şi sociolog al religiei", p. 7 – 120; Petru Berar, *Religia în lumea contemporană* (Editura Politică, Bucureşti, 1983), cap. „Religia – opiul poporului", p. 208-211.

1 Petru Berar, *Umanism şi ateism*, p. 36, cadrul religiei, specificul acesteia ca relaţie afectivă denaturată a omului cu lumea înconjurătoare. „Cu alte cuvinte, conchidea Petru Berar, religia nu este pur şi simplu un instrument ideologic creat de clasele dominante în folosul lor, cum se susţine de obicei. Religia este, *în esenţa*, produsul conştiinţei societăţii, o formă de înstrăinare a maselor, chiar dacă în dogmele religioase sistematizate intervine masiv şi contribuţia mistificatoare mai mult sau mai puţin deliberată a ideologilor claselor exploatatoare"2.

Optînd pentru varianta *religia – „opiul poporului*", Petru Berar insistă, de fapt, asupra unei înţelegeri mult mai nuanţate şi complexe a punctului de vedere marxist, în consens cu liniamentele exegezelor actuale, reflectate şi în lucrarea lui V.N. Şerdakov.

b) Fiind, în primul rind, o „*născocire* a poporului însuşi", „a înţelege o religie – subliniază V.N. Şerdakov – înseamnă a înţelege ce reprezintă ea pentru credincioşi".

Credinţele religioase ale maselor s-au deosebit întotdeauna de învăţăturile religioase din canoane, de litera dogmelor. Aşa cum precizează şi autorul, credincioşii de rînd cunosc, în mod obişnuit, foarte puţin din mitologia dogmatică, din exegezele de cult ş.a., iar ceea ce cunosc suferă adesea prefaceri radicale în conştiinţa lor. De aceea, studiul dogmelor, al lucrărilor docte de teologie, al ideologiei religioase aşa cum apare ea în scrierile celor mai reprezentativi teologi creştini contemporani trebuie completat, însoţit de cercetarea formelor în care principalele teze dogmatice ale unui sau altui cult au pătruns în conştiinţa credincioşilor, a modului în care ele se răsfrîng în convingerile lor ca precepte de viaţă. Căci, aşa cum subliniază cu îndreptăţire V.N. Şerdakov, „creştinismul nu a apărut ca o învăţătură nouă despre lume, ci ca o învăţătură nouă despre

viață”.

2 Op. cit., p. 36-37.

Din această perspectivă, însuşi raportul tradițional dintre dogmatica creştină şi morală este răsturnat. Sensul moral al creştinismului nu mai apare ca decurgînd din dogme, din mituri, din exercitarea cultului, ci, dimpotrivă, întregul corpus dogmatic şi cultic se dovedeşte subordonat sentințelor morale din Noul Testament.

(observarea procesului de apariție a moralei în comunitățile umane primare şi a raporturilor ei cu religia prilejuieşte autorului o seamă de analize pătrunzătoare şi constatări incitante, stimulatoare de noi dezbateri. Împotriva opiniei curente că morala a apărut odată cu societățile Omeneşti, iar credințele religioase mult mai tîr-/iu, ele presupunînd o capacitate dezvoltată a omului de a crea imagini fantastice, V.N. Şerdakov consideră că *înainte de distingerea binelui fi răului tiu se poate çorbi de morală*, iar capacitatea omului de a aprecia din punct de vedere moral faptele proprii şi ale altora nu este cu nimic mni simplă decît capacitatea de abstractizare şi generalizare. Morala a fost generată de alte cauze declt cele care au făcut să apară religia, dar aceasta nu îndreptățeşte opinia că ele au apărut i parat. „în conştiința omului primitiv – afirmă \,N. Şerdakov – reprezentările religioase şi normele de comportament nu puteau exista inde-pendent unele de altele”. Sancționarea religioasă.1 moralei este cea mai timpurie formă de coniientizare a normelor morale de către om. Fireşte, precizează autorul, nu e vorba de generarea de către religie a normelor de comportament social, ci numai de fundamentarea lor, de conlientizarea lor. Aceste norme dobîndesc stalului de norme morale numai în legătură cu ideile de bine şi rău, care apar şi se dezvoltă înlăuntrul credințelor religioase.

În acest cadru tematic, în lucrare sînt larg dezbătute principalele mituri şi dogme creştine legate de ideile de rău şi bine, suferință şi ispăşire, păcat şi mîntuire, sînt evidențiate aspectele profund umaniste, dar şi încorsetarea specific religioasă, ale principalelor virtuți creştine: erexîința, speranța şi iubirea. În încheiere este multilateral dezbătută problema raporturilor dintre ateism şi morală.

Pledoaria autorului pentru evidențierea locului rîe excepție al

moralei în structura religiei creştine, precum şi în desfăşurările strategice ale creştinismului contemporan este convingătoare şi pertinentă. Uneori, însă, excesul de zel în această direcţie duce la neglijarea altor aspecte importante ale dezbaterilor actuale în jurul creştinismului. Atenţia precumpănitoare pe care reprezentanţii religiei creştine o acordă moralei, preferinţa deschis mărturisită a teologilor pentru situarea confruntărilor cu lumea profană în teritoriile moralei creştine nu trebuie să ne facă – după opinia noastră – să minimalizam noi înşine investigarea multilaterală şi pluridisciplinară a fenomenului religios. În această privinţă, elucidarea originilor creştinismului, de pildă, reprezintă o direcţie de cercetare care continuă să-i preocupe pe oamenii de ştiinţă şi să intereseze un public larg. A existat sau nu Hristos ca *personaj istoric* fondator de nouă religie, divinizat după moarte, sau avem de-a face cu o *divinitate nouă*, ulterior antropomorfizata? Problema nu este deloc superfluă, cum pare înclinat să o considere V.N. Şerdekov. Desigur, precizarea atitudinii faţă de sensul şi spiritul învăţăturii creştine nu depinde de rezultatele cercetării problemei istoricităţii lui Hristos, doctrina creştină ră-mîne aceeaşi „fie că Iisus a trăit sau nu, cîndva”, după cum „chiar dacă s-ar dovedi, cu toată evidenţa, că Hristos este o figură pur mitologică, lipsită de un prototip real, nu acest fapt ar hotărî soarta creştinismului4'. Dar problema nu se reduce la consecinţele sale imediate asupra stabilităţii sau ruinării creştinismului, ci vizează *înţelegerea ştiinţifică a genezei* acestei religii. Or, procesul apariţiei creştinismului nu este încă pe deplin clarificat. Admiterea istoricităţii lui Hristos implică *ipso facto* recunoaşterea vechii Iudei ca patrie a creştinismului. Dar primele comunităţi creştine menţionate în scrierile creştine primare sini în afara teritoriului pe care legendele evanghelice presupun a se fi desfăşurat activitatea încheiată atît de tragic a lui Iisus. De ce a apărut creştinismul în diaspora? De ce în *Apocalipsă* bisericile creştine menţionate sînt altele decît cele enumerate în *Fapte*, şi toate situate în afara Iudeii? Dacă însă Hristos este o divinitate creştină primară şi nu un personaj istoric, cine este Fondatorul religiei creştine? Cum s-a constituit ea? Care sînt relaţiile ei cu iudaismul şi gnosticismul? etc. etc.

Am amintit doar cîteva din problemele care continuă să

frămînte şi astăzi cercul specialiştilor în problemele istoriei creştinismului primar şi, totodată, sensibilizează opinia publică în direcția unei receptări critice a fenomenului reli-

>s, în variatele sale manifestări. De aceea, a conchide tranşant că „multe din ieleile considerate azi creştine s-au format în mod spontan în conştiința maselor” şi că „continuarea agitației în jurul problemei istoricității lui Hristos nu are nici un sens” însemnează, în fond, a întoarce spatele unei probleme încă deschise, a cere clasarea ei, fără a sesiza importanța acesteia pentru elucidarea originilor creştinismului şi, în acelaşi timp, pentru formarea unei atitudini conştient critice la nivelul întregii societăți, a unei conştiințe eliberate de povara supranaturalului.

Am insistat asupra acestei ultime probleme – colaterală, de fapt, în tematica de fond a lucrării lui V.N. Şerdakov – pentru a evidenția încă o dată, printr-un caz particular, neajunsurile renunțării grăbite la unele aspecte deloc inactuale sau minore ale analizei critice a creş-l inismului.

*

Valorile morale constituie, cum ştim, modele <le comportament şi acțiune, modele de atitudine existențială. Ele sînt structurate în sisteme de valori şi nu pot fi schimbate, înlocuite unele cu altele, aşa cum schimbăm o piesă uzată într-un angrenaj încă bun. Cei care cu bună intenție, dar cu superficialitate, se întreabă dacă unele valori creştine nu pot fi reținute şi preluate de alte structuri morale laice, ignoră faptul fundamental că nu există valori morale izolate, că fiecare valoare morală dobîndeşte sens şi semnificație doar în cadrul unei structuri. Chiar „porunci”, precepte morale care par general umane capătă înțelesuri şi nuanțe distincte, specifice, potrivit cadrului moral global în care sînt implantate, în acest sens, reținem observația profundă a lui V.N. Şerdakov privind importanța motivației actelor noastre, care este totdeauna globală: „Moralitatea unui individ trebuie apreciată nu numai după faptele sale, ci şi după motivația lor”.

Instituind divinitatea drept legislator absolut al normelor morale, supremul bine moral este indisolubil legat – în toate sistemele etice religioase – de îndeplinirea riguroasă a voinței divine. Morala creştină, potrivit caracterizărilor formulate de

reprezentanții ei, este *tconomă*, *hrisîonomă* şi *kristocentrică*: Dumnezeul creştin este considerat legislatorul suprem al normelor morale, el este cel care îşi dezvăluie voința în legile morale creştine şi, în modul cel mai deplin, în activitatea întemeietorului mitic al creştinismului. De aceea, întreaga morală creştină gravitează în jurul celor zece porunci ale Vechiului Testament (decalogul) şi a preceptelor desprinse din Noul Testament, (recomandări, sfaturi cuprinse în povestirile din evanghelii).

O tensiune surdă străbate însă întreaga morală creştină, avînd ca izvor raportul lipsit de armonie deplină între morala Vechiului şi Noului Testament. Problema *răului* în lume, a provenienței şi puterii lui rămîne şi azi una dintre cele mai controversate teme nu numai ale dezbaterilor teologice, dar şi ale dogmelor diferitelor culte şi secte creştine. De unde vin răul şi suferința în viața oamenilor şi cum să te izbăveşti de ele? – este problema de fond a întregii istorii a credințelor religioase, arată V.N. Şerdakov. Dezbaterea ei – într-un mod nuanțat şi convingător – ocupă un loc central în lucrare.

Ideile de rău şi bine, de suferință şi răsplată, de iad şi rai, observă autorul „nu au fost născociri arbitrare, ca de altfel nici majoritatea reprezentărilor religioase şi a miturilor”; ele reflectă clar „nemulțumirea şi protestul împotriva ordinii existente şi, totodată, smerenia şi neputința în lata ei”, „în loc să se încreadă în sine, în forțele proprii, omul a trebuit să creadă în triumful final al binelui realizat în afara voinței sale”. Odată divinitatea considerată ca izvor absolut al normelor morale, voința divină apare drept unic reper al vieții morale. Accentuînd această trăsătură proprie oricărei morale religioase, morala creştină – în continuarea celei iudaice – s-a instituit ca *o morală a supunerii oarbe*, necondiționate a credinciosului înaintea voinței de nepătruns a divinității. Exigențele moralei creştine, chiar cele care reflectă în mod specific norme mai generale de comportament uman, nu sînt legate de vreo imagine ideală a omului sau a umanității, ci rezultă strict din situația de obediență absolută a individului şi a colectivităților în fața arbitrariului divin absolut.

Lucrarea lui V.N. Şerdakov insistă cu îndreptățire asupra acestor aspecte definitorii pentru surprinderea semnificațiilor

profunde ale valorilor morale creştine. Dar analizele sale se opresc aici. Ele nu abordează direct un fenomen tot mai evident în ultimele decenii: *impactul crizei contemporane a religiei asupra moralei creştine*, morală care corespunde tot mai puţin mentalităţii şi exigenţelor culturale şi comportamentale ale omului lumii contemporane.

Tot mai numeroşi teologi recunosc caracterul vetust şi anacronic al moralei creştine şi propun variate căi de modernizare. Ele sînt semnificative pentru direcţiile caie se profilează în ceea ce priveşte posibila ei evoluţie. În cadrul ortodoxiei, de pildă, unii teologi cer o mai mare grijă pentru „*prezentarea* principiilor moralei creştine potrivit evoluţiei cugetării omeneşti şi împrejurărilor mereu schimbătoare ale vieţii", fără atingerea conţinutului, morala creştină fiind considerată pe mai departe ca nesupusă influenţelor istoriei. Tendinţele mai noi din cadrul catolicismului actual cer o mai evidentă „deschidere către lume" a moralei creştine, altfel spus, tind spre o prezenţă cu ecou pozitiv în opinia publică a punctului propriu de vedere în „problemele morale concrete", dar cu menţinerea, totodată, a tutelei tomiste tradiţionale, încercările de revizuire a moralei creştine tradiţionale sînt mult mai evidente şi fără echivoc formulate în scrierile unor teologi protestanţi refractari orientării dogmatice oficiale. Ei recunosc deschis că „nu există o morală creştină durabilă", adică „nu există o singură şi unică morală creştină". Ea diferă după epoci şi societăţi, şi nerecunoaşterea acestei situaţii ar determina anacronismul moralei creştine oficiale în condiţiile civilizaţiei contemporane. Însuşi conţinutul moralei creştine – subliniază aceşti „noi moralişti" – este în permanentă schimbare în cursul veacurilor.

Desigur, chiar dacă aceste încercări de deschidere a eticii creştine spre problemele omului contemporan se menţin în limitele unor declaraţii de bune intenţii, ele întîmpină împotrivirea cercurilor teologice oficiale. *Esenţial* este însă că *morala creştină a depăşit era stabilităţii senine*. Chiar şi această ultimă redută a ideologiei creştine este confruntată cu realităţile sociale, politice, culturale, economice ale lumii contemporane şi obligată să-şi pună problema unor replieri şi adaptări.

Deşi nu dezbate anume aceste probleme de ultimă oră ale moralei creştine, cartea lui V.N. Şerdakov deschide o largă perspectivă asupra raporturilor acestei morale cu lumea, insistînd asupra dificultăților de netrecut cu care se confruntă astăzi valorile tradiționale creştine în încercarea de a-şi menține sau reface statutul lor social şi cultural de altădată.

Stilul colocvial larg accesibil, străin de orice paradă de erudiție vană, multitudinea direcțiilor de desfăşurare a cercetării, analizele pătrunzătoare cu ample deschideri spre domeniile literaturii, artei, filosof iei, recomandă cu prisosință această carte unui public cititor larg, contribuind Ja îmbogățirea cunoştințelor sale, la formarea şi consolidarea unei atitudini critice ferme față de variatele modalități de afirmare a ideologiilor religioase contemporane.

OCT AVI AN CITEȚ AN

ATITUDINEA FAȚĂ DE TRECUT

În cugetul meu trist, noian de vise,
Sfişietoare gînduri s-au ivit. Jar amintirea iese din abise
Rostogolindu-şi ghemul nesfirşjt. Şi recitindu-mi viața mea în sila
Blestem şi mă cutremur, plîog amar – Dar rîndurile triste de pe filă
Răsar prin pînza lacrimilor iar.

A.S.Puşkin

Religia a apărut şi a pătruns în viața oamenilor din vremuri imemoriale. Acest fapt nu poate fi contestat, dar el prilejuieşte interpretări şi aprecieri mult diferite.

Pentru unii, existența multiseculară a credințelor religioase constituie un argument în susținerea tezei că religia a fost dintotdeauna şi va fi mereu necesară oamenilor, că ea poartă în sine ceva absolut valoros, nepieritor. Dintr-un asemenea unghi de vedere, religia ar conține o înțelepciune profundă, verificată de-a lungul existenței a nenumărate generații.

Alții, dimpotrivă, consideră originea foarte îndepărtată în timp a reprezentărilor religioase drept o mărturie a inconsistenței lor. În ce nu au crezut oamenii! – exclamă aceştia. În vremurile noastre, conchid ei, nu pot fi luate în serios nişte născociri absurde; tuturor întrebărilor trebuie să li se gpsească un răspuns din perspectiva ştiinței, deoarece în ştiință nu încap

poveşti, care, oricît ar fi de amuzante în felul lor, sînt lipsite de orice temei.

Asemenea păreri opuse derivă, evident, din înțelegerea şi aprecierea diferită a moştenirii istorice. Religia nu aparține doar trecutului, ea continuă să fie o problemă reală, actuală, a cărei înțelegere adecvată impune o atitudine filosofică materialist-ştiințifică față de cultura trecutului, față de istoria vieții spirituale a omenirii.

„O religie cum este creştinismul, scria Engels, nu poate fi distrusă *numai* prin ironii şi invective. Ea trebuie să fie *încinsă din punct de vedere ştiințific*, adică *să fie explicată din punct de vedere istoric*, iar de această sarcină nu sînt în măsură să se achite nici ştiințele naturii”1.

„Cunoaşte-te pe tine însuți!” – această deviză s-a născut în antichitatea îndepărtată. Dar pînă în zilele noastre omul continuă să prezinte numeroase enigme, a căror desluşire face parte din preocupările ştiinței, filosofiei, artei. Drumul spre autocunoaştere s-a dovedit lung şi greu. Trebuie să ținem seama de faptul că esența umană nu a fost dată de la început în evoluția biologică,. ei s-a constituit treptat de-a lungul unui proces istoric. Cunoaşterea de sine a omului se realizează simultan cu procesul formării şi dezvoltării propriei sale esențe şi constituie, putem spune, una din laturile acestui proces.

Omenirea se cunoaşte pe sine cucerind lumea, înțelegînd drumul parcurs, reflectînd asupra propriilor erori, dintre care unele s-au dovedit istoriceşte inevitabile. Memoria trecutului este, aşadar, o condiție a dezvoltării spirituale şi culturale.

Dar memoria nu îi este dată omului de-a gataf asemenea unui recipient care aşteaptă a fi umplut. Chiar şi această capacitate, precum şi acumularea concretă se realizează în procesul dezvoltării istorice a societății. Uitarea este şi ea necesară, fără uitare nu există memorie. Pe oameni îi caracterizează, deopotrivă, atît ceea ce îşi amintesc cît şi ceea ce uită.

Despre o epocă se pot spune multe judecind după „memoria” ei, după atitudinea ei față de trecut, atitudine care poate constitui un indiciu de maturitate a culturii, o relevanță a profunzimii şi extinderii ei. Istoria percepe sensul celor

1 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 18, Editura Politica, Bucureşti, 1964, p. 596.

petrecute, precum şi al perspectivelor apropiate şi îndepărtate.

Atitudinea faţă de trecut diferă în funcţie de individ sau chiar de epoci întregi. Alături de ignoranţă, căreia îi sînt străine şi lipsite de interes tradiţiile străvechi, apare interesul total, devorator faţă de trecutul istoric. Exaltarea nemăsurată a unor perioade istorice („Secolul luminilor44, de exemplu, sau „epoca44 lui Puskin) a condus deseori la formarea unor imagini romantice, exclusiv trandafirii asupra evenimentelor, la regretul „de a te fi născut prea tîrziu44...

Respectul faţă de vremurile de odinioară se poate transforma uneori într-un cult, care, depăşind limitele raţionale, se extinde şi asupra a ceea ce nu poate fi nici acceptat, nici justificat. Atitudinea plină de evlavie faţă de istoria şi cultura trecutului îi conduce pe unii la preamărirea neîntemeiată a rolului religiei şi bisericii. Arhitectura şi iconografia vechilor lăcaşuri constituie fără îndoială valori ale culturii fiecărui popor, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să preţuim *tot* ceea ce ţine de trecutul religiei şi al bisericii şi să declarăm tot acest trecut sacru, intangibil.

Idealizarea trecutului contravine obiectivitătii istorice, este străină spiritului ştiinţific.

Regretul după timpurile trecute, preamărirea trecutului pot fi uneori nu doar simple trăiri personale, subiective. Uneori asemenea stări de spirit dobîndesc un caracter social, fiind proprii, în special, unor pături şi clase depăşite de mersul istoriei şi care simt că viaţa iese din tiparele şi structurile cu care s-au obişnuit. Sentimentul crescînd al propriei inutilităţi este deseori resimţit de păturile sociale care părăsesc scena istoriei ca o pierdere în general a sensului existenţei, în asemenea cazuri, ataşamentul faţă de trecut este însoţit de un reproş la adresa prezentului. Mintea şi inima celor ce privesc doar spre trecut rămîn sterpe; ei sînt dezorientaţi în faţa viitorului, îşi pierd încrederea în prezent, în viaţă în general; în sufletele lor se nasc pesimismul şi melancolia.

În momentele de cotitură, de criză acută ale istoriei apar şi tendinţe opuse, de ruptură totală cu trecutul. Renunţarea la vechi poate să reprezinte în acele momente istorice o condiţie a înnoirii, chezăşia naşterii unei culturi noi, apărută în luptă cu vechile tradiţii şi care încă nu e pe deplin conştientă de

legăturile ei cu moştenirea trecutului. Mai devreme sau mai tîrziu însă, noua cultură va înțelege necesitatea preluării critice a acestei moşteniri.

Negarea nihilistă globală a culturii trecutului reprezintă cel mai adesea un fenomen negativ inevitabil, dar colateral, specific epocilor de criză socială. Radicalismul extrem este pista pe care alunecă oamenii însetați de înnoiri, dar care nu găsesc orientarea istorică adecvată. Absorbiți exclusiv de perspectiva viitorului, ei sînt lipsiți nu numai de interesul față de trecut, dar şi de simțul necesităților reale ale epocii lor. Cine nu ştie „de unde” vine, nu ştie nici „încotro” se îndreaptă. Negarea nihilistă a moştenirii trecutului se bazează pe credința naivă că, neluînd în seamă datele istoriei, se pot realiza cele mai îndrăznețe proiecte de transformare socială. Nesesizînd ceea ce este rațional şi necesar în trecutul istoric, oamenii alunecă inevitabil spre o abordare ne-realistă a unor stări de lucruri, posibilități şi perspective.

Desconsiderarea experienței vieții spiiituale a generațiilor anterioare dobîndeşte forme diferite de manifestare. Uneori apare sub forma unei atitudini ireverențioase față de sentimentele şi convingerile religioase ale strămoşilor. Desigur, unora le vine greu să înțeleagă însemnătatea deosebită care era acordată ideilor religioase în trecut, faptul că în numele acestor idei oamenii puteau ajunge pînă la sacrificiul suprem, de exemplu luptînd pentru semnul crucii făcut cu două degete şi respingînd aceeaşi închinăciune tăcută cu trei degete (Avvacum împotriva înnoirilor aduse de patriarhul Nikon). Dar, citind *Viata*

'părintelui Avvacum scrisă de el însuşi, simți şi înțelegi că Avvacum a fost un om cu o minte şi o forță morală deosebite, că disputa lui cu Nikon nu s-a purtat în jurul unor fleacuri, iar cauza pentru care a îndurat nenumărate chinuri era pătrunsă de un profund sens uman. Este inadmisibilă persiflarea a ceea ce era sfînt în ochii oamenilor din trecutul îndepărtat, este inadmisibil disprețul suveran, intelectualist şi moral față de reprezentările lor, pornind doar de la considerentul că ei au trăit în epoci revolute. Cervantes, Shakespeare, Puşkin au trăit de asemenea în alte epoci. Simpla apartenență la o anumită epocă nu asigură implicit dobîndiiea de către individ a celui mai

înalt nivel spiritual al ei. Chiar şi în secolul al XX-lea se poate aluneca în barbarie şi sălbăticie, cum demonstrează numeroase fapte ale istoriei recente. Ce poate fi mai primitiv şi mai amoral decît psihologia consumului? Or, această psihologie este larg răspmdită în epoca noastră luminată.

Respingînd amintirea trecutului odată cu toate erorile şi iluziile lui, întrerupem continuitatea temporală şi, inevitabil, ieşim sărăciţi. Nu în-tîmplător atitudinea faţă de trecut a devenit una din temele importante ale artei şi literaturii sovietice. „Fără amintirea trecutului, pus în faţa necesităţii de a-şi redéfini locul în lume, lipsit de experienţa istorică a poporului său şi a altor popoare, omul ajunge în afara perspectivei istorice şi nu este apt de a trăi decît prezentul" – scrie C. Aitmatov în prefaţa la romanul său *O zi mai lungă decît veacul*.

În sfirşit, se manifestă, şi încă destul de frecvent, şi un anumit pragmatism în atitudinea faţă de moştenirea istorică. Acest pragmatism este gata oricînd să recunoască utilitatea cunoştinţelor istorice, a experienţei generaţiilor anterioare, să tragă învăţăminte şi concluzii folositoare în rezolvarea problemelor concrete ale contemporaneităţii. Dar această direcţie practică nu este capabilă să îndrume gîndirea spre înţelegerea conţinutului profund al dezvoltării istorice şi duce la negarea a tot ceea ce depăşeşte nivelai unei înţelegeri utilitariste.

Pragmatismul ridică la rang de principiu claritatea şi precizia în abordarea şi rezolvarea diîe-. ritelor probleme, opunîndu-ie raţionamentelor teoretice filosofice complexe; dar la o analiză temeinică rezultă că claritatea şi precizia reprezintă doar o cale tentantă, care de fapt eludează problemele dificile şi oferă o viziune simplificatoare, de suprafaţă asupra istoriei şi vieţii contemporane.

Practicismul pragmatic înseamnă convingerea falsă că viaţa nu are alt sens decît acela care se află la suprafaţă şi care este de la sine evident: succesul constă în atingerea scopurilor, în satisfacerea necesităţilor. Despre ce altceva ar putea fi vorba? Nu trebuie să filozofăm! – spun adepţii lui. Pragmatismul este lipsit de viziunea perspectivei istorice reale şi, deci, de înţelegerea posibilităţilor şi valenţelor realităţii contemporane.

Implicit, pragmatismul nu poate constitui o cale de abordare temeinică nici în rezolvarea problemelor strict practice ale vieții cotidiene, cu alte cuvinte nu-şi poate realiza scopul propus.

Abordarea pragmatică a istoriei este caracteristică pentru conştiința burgheză contemporană: în planul teoriei ea concordă cu gîndirea pozitivistă, în planul conştiinței comune – cu psihologia consumului, care încununează evoluția spirituală a capitalismului.

Însuşi faptul că economia este forța de bază în procesul istoric genera] dobîndeşte în concepțiile burgheze un conținut simplificator, ilustrat de „societatea industrială”, iar în cadrul psihologiei maselor se exprimă printr-un demers „obiectual”, pur material în aprecierea unei societăți sau în definirea calității vieții şi a modului de viață. Din acest punct de vedere, calitatea tipului uman generat de societate, spiritul care domneşte în ea, prezența sau absența armoniei şi înțelegerii între oameni, a comunității de ideal şi a credinței în echitate contează mai puțin decît cantitatea şi calitatea mărfurilor produse de soeietate şi gradul de confort material pe care-l asigură ea.

În abordarea religiei, ca de altfel a tuturor problemelor vieții spirituale, pragmatismul se conduce după unul şi acelaşi principiu îngust: „funcționează” religia?, îşi scoate ea banii?, atunci Înseamnă că existența ei se justifică, dacă nu – trebuie înlăturată, uitată, înlocuită.

Abordarea pragmatică a istoriei înseamnă, în plan spiritual, mai mult decît ignoranță, deoarece e convinsă de propriile-i forțe şi cunoştințe. Dacă ignoranța este doar începutul, pragmatismul este concluzia, ignoranța luminată, instruită, rod al unei anumite dezvoltări culturale. Este apogeul aspiritualității civilizației burgheze. Ignoranța îngăduie speranța într-un viitor mai bun, legat de posibilitatea instruirii. Pragmatismul nu lasă nici o speranță...

În literatura beletristică există un anumit tip de erou care nu-şi aminteşte propriul trecut (*Soțul veşnic* de F.M. Dostoïevski, *Căderea* de A. Camus). Un asemenea individ nu are rădăcini, nu găseşte în sine un sprijin moral. El nu ştie încotro să se îndrepte, care este vîntul prielnic. Descompunerea morală, dezintegrarea spirituală, vidul -- iată deznodămîntul

inevitabil al existenței lui.

Nu întîmplător, ideea că trecutul nu are nici o importanță apare în poemul *Faust* al lui Goethe exprimată de „duhul neființei” – Me fi stofei:

„Trecutul... Ce înseamnă? E totuna, De parcă nici nu ar fi fost cîndva...”

Oricare ar fi atitudinea oamenilor față de istorie, fiecare popor este legat de trecutul său prin mii de fire văzute şi nevăzute. În condițiile celor mai categorice şi mai brutale cotituri pe scara evoluției istorice a unui popor această legătură se păstrează – fie că vrem sau nu, fie că o recunoaştem sau nu. Prezentul este o concluzie, o rezultantă a căii parcurse, pe care o însumează, o poartă, după expresia lui Hegel, „în rezumat”.

Se afirmă adesea: „Omul este un produs al împrejurărilor”. Este adevărat, dar, referindu-ne la împrejurări, trebuie să le avem în vedere nu numai pe cele care au însoțit existența personală a individului, ci şi pe acelea care au însoțit existența generațiilor anterioare. Natura omului se formează în decursul secolelor, şi numeroase elemente înrădăcinate de veacuri în spiritualitatea umană le regăsim astăzi la contemporanii noştri. Noua personalitate umană şi noua cultură comunistă sînt rodul întregii evoluții istorice a omenirii.

Poporul, în întregul său, se dovedeşte păstrătorul experienței istorice. Totodată, conştiința de sine a maselor populare constituie o chezăşie a înaintării continue. Fiecare eveniment istoric cu adevărat remarcabil este o creație a poporului, aşa cum arta autentică, morala şi celelalte manifestări superioare ale vieții spirituale nu sînt rodul exclusiv al autoexprimării unor personalități, ci dezvăluirea culturii lăuntrice a poporului.

Fiecare epocă îşi are comandamentele şi obiectivele ei morale. A le înțelege, a trai şi a acționa în mod corespunzător este capabil doar acela care păstrează vie legătura cu poporul, acela care cunoaşte prezentul şi trecutul istoric al poporului său. După cum arată experiența, încercările de tip individualist de „a te găsi pe tine”, de a realiza o autoexprimare într-un mod de viață aparte, prin creație în afara sferelor de interes ale poporului şi a activității de valorizare socială sînt iluzorii. Ruperea de popor duce, inevitabil, la desprinderea individului de însăşi „viața vie”; în zbaterea sa deşartă el devine incapabil

să perceapă esența vieții, direcția evoluției, fiind lipsit de suport moral şi de echilibru. Atitudinea față de trecut pune în lumină atitudinea față de popor.

Se spune că omenirea se desparte rîzînd de trecutul său. În această remarcă este mult adevăr. Mînia şi vira închid în ele o fixație profundă şi puternică față de obiectul lor, în timp ce în rîs negarea este totală, eliberatoare. Rîsul este critica cea mai ucigătoare. A.I. Herzen scria: „Risul este una dintre armele cele mai puternice împotriva a tot ce şi-a trăit traiul, dar se menține, nu se ştie cum, în forme desuete, împicdicînd dezvoltarea filonului proaspăt şi speriindu-i pe cei slabi”. V.G. Belinski făcea remarca subtilă că,,rîsul este marele arbitru Iii acțiunea de disociere a adevărului de minciună”.

Dar rîsul este de mai multe feluri. El poate fi ironic, dispreţuitor. Rîsul ironic atestă o poziție de superioritate față de obiectul vizat. Această superioritate poate fi închipuită, dar poate fi şi întemeiată.

Fiecare noua generație este legată de trecut, definindu-şi atitudinea față de acest trecut de la înălțimea experienței sale, de la nivelul atins în înțelegerea istoriei, ele la înălțimea obiectivelor pe care şi le propune. În ochii prezentului, trecutul îşi schimbă deseori fața, trăsăturile şi coloritul. Cu cît este mai îndepărtat în timp, cu atît mai limpede ni se dezvăluie semnificația lui isterică, locul lui în ansamblul procesului istoric. Retrospectiva îşi are legile ei. Numeroase lucruri ce păreau cîndva simple întimplări, erori, iluzii naive îşi dezvăluie odată cu trecerea vremii necesitatea istorică şi. implicit, rațiunea îor de a fi.

Religia este una dintre verigile evoluției spirituale a întregii omeniri, de ea se leagă o etapă îndelungată din istoria societății. Ea a apărut şi continuă să dăinuiască şi azi ca o formă determinată istoric şi social de înțelegere de către oameni a realității înconjurătoare şi a lor înşişi.

Omenirea a cunoscut numeroase religii, ele au apărut şi au pierit, s-au confruntat şi s-au înlocuit una pe alta. Nu există popor care să nu fi avut credințe religioase. Şi în zilele noastre, deşi inevitabilitatea dispariției religiei din viața popoarelor devine tot mai evidentă, o mare parte a omenirii continuă să se afle în mrejele acestei iluzii.

Religia a încercat să domine în totalitate viața omului: i-a reglementat modul de trai, a emis pretenții la conducerea politică a societății, a explicat geneza lumii, a dezvăluit menirea omului, a fundamentat valorile morale şi estetice. Progresul istoric a îngustat posibilitățile de amestec al religiei şi bisericii în viața socială şi în viața personală. În multe țări asemenea îngrădiri sînt legiferate. Dar numeroase evenimente din lumea contemporană demonstrează că religia exercită încă o influență serioasă asupra proceselor ce au loc în societate. Există țări şi zone întregi în care religia continuă să influențeze convingerile politice ale oamenilor, concepțiile şi idealurile lor morale, orientarea în viață şi comportamentul lor.

Prin ce a atras şi atrage religia? Cum de a reuşit să țină în mrejele ei mulțime de oameni o perioadă istorică atît de îndelungată? Căci s-ar părea că credința religioasă este un fel de frîu stînjenitor care limitează voința omului, îi încătuşează inițiativa şi chiar năzuința spre fericire şi prosperitate în viața pămîntească.

Răspunsul la această întrebare nu e deloc simplu şi poate fi formulat numai după o analiză aprofundată a esenței iluziei religioase. Desigur, un rol însemnat în susținerea credinței au jucat constrîngerea, prelucrarea ideologică şi educația. După cum ştim din istorie, apostații şi cei nesupuşi au fost pedepsiți întotdeauna şi, deseori, foarte aspru. De strajă în apărarea religiei a stat de fiecare dată casta preoților, care şi-au perfecționat de-a lungul mileniilor arta de a convinge. Prestigiul religiei a fost apărat de puterea de stat şi de opinia publică. Dar numai prin aceşti factori lucrurile nu pot fi explicate. Nici o ideologie nu se poate impune şi nu se poate menține numai prin forța sugestiei şi a propagandei, cu oricîtă artă ar fi ele desfăşurate. Dimpotrivă, propaganda este încununată de succes numai cînd există anumite premise în starea de spirit a societății. Ideologiile apar şi dispar pe baza unor legi proprii. De aceea, folosirea exclusiv a argumentelor logice în apărarea sau în combaterea ideilor religioase nu joacă un rol hotărîtor.

Atunci cînd reflectăm la cauzele datorită cărora religia şi-a menținut atît de mult timp puterea asupra oamenilor, trebuie să ținem seama ele faptul că prin cuvîntul „religie" noi înțelegem un conglomerat de ideologii dintre cele mai diferite,

care au, de fapt, puține elemente comune. Iar dacă ne-am opri doar la aceste elemente comune, ar dispărea o bună parte din ceea ce a determinat puterea de influențare a uneia sau alteia dintre învățăturile religioase.

În realitate, de cele mai multe ori, orientările religioase se exclud reciproc, dar esențialul constă în faptul că fiecare dintre ele, în ceea ce are specific, a fost generată şi a corespuns unor condiții date. Odată cu schimbarea epocilor – apăreau noi religii şi se schimbau cele vechi. Şi în toată această varietate de credințe religia a rămas o formă comună, accesibilă tuturor, de satisfacere a unor cerințe spirituale umane. Ea a oferit tuturor interpretări proprii privind cauzele răului şi suferințelor, a arătat căile spre o „viață adevărată". Însăşi căutarea binelui, a adevărului şi a frumosului a luat forma unor căutări religioase. Spre divinitatea supremă îşi îndreptau oamenii inimile lor, gîndurile lor cele mai curate. După cum remarca V.I. Lenin, în religie are o foarte mare importanță „căutarea a ceva mai bun, a unei apărări, a unui ajutor"2.

În afara preocupărilor legate de satisfacerea cerințelor materiale, ființa umană se caracterizează prin tendința de a percepe spiritual viața. Iar greutățile existenței, preocuparea zilnică pentru problemele stringente generează la individ nemulțumirea față de lume şi față de sine însuşi.

Religia a oferit o ieşire *sui generis* din această stare de nemulțumire. În credință oamenii căutau „lumina adevărului" care să-i scoată din întunecimea ce-i înconjura, îşi căutau „steaua călăuzitoare". Credința religioasă le aducea uşurare, eliberîndu-i de căutările lor personale, de răs-

2 V.I. Lenin, *Opere complete*, voi. 29, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 48.

punderea personală pentru calea aleasă. În religie omul renunță inevitabil la libertate şi independență, dobîndind în schimbul lor împăcare şi speranță.

Religia a fost doar o formă generală, un înveliş înlăuntrul căruia s-a dezvoltat atitudinea omului față de lume, s-au maturizat numeroase idei politice, morale şi estetice. Înlăuntrul acestui înveliş s-au confruntat numeroase puncte de vedere, au apărut conflicte. Adesea, ideile noi, progresiste au fost enunțate ca cerințe de înnoire a religiei, luînd forma căutării „adevăratei"

religii şi a „adevăratului” Dumnezeu. Astfel, creştinismul a apărut ca o religie a maselor asuprite, avînd iniţial un conţinut revoluţionar-democratic. Conflictul dintre protestantism şi catolicism a fost în esenţă o înfruntare între concepţiile burgheziei progresiste în acea vreme şi ideologia feudală perimată.

Dezvăluirea caracterului fantastic al multor reprezentări religioase nu prezintă prea mari dificultăţi; infinit mai complexă este înţelegerea a ceea ce se ascunde în spatele acestor reprezentări, desluşirea sensului lor laic. Credinţa religioasă poate fi comparată cu nişte ochelari prin care credincioşii văd lumea. Trebuie stabilit coeficientul de refracţie al lentilelor. Prin prisma deformatoare a iluziilor religioase oamenii au privit realitatea o lungă perioadă istorică, reuşind să observe mult din ceea ce nu putea fi, pur şi simplu, trecut cu vederea.

A renunţa la religie nu înseamnă a dobîndi, implicit, o viziune veridică asupra lumii şi a te ridica deasupra întregii istorii a culturii trecute. Există şi un ateism precar din punct de vedere spiritual, primitiv. Ateismul poate fi cinic, bazat pe psihologia de consum, şi în acest caz nu vede sau respinge din capul locului existenţa vreunui sens superior al-existenţei în afară de îndestulare. Nihilismul moral, ca atitudine, apelează deseori la argumente din domeniul ateismului. Privite din exterior, asemenea tipuri de ateism par reale; observate dinăuntrul lor, ele se dovedesc false. Pentru a putea îndepărta religia, în adevăratul înţeles al cuvîntului, trebuie să te ridici deasupra ei. Aceasta presupune o intensă activitate spirituală, mai ales însuşirea critică a întregii moşteniri culturale.

Formarea universului spiritual al noii personalităţi se bazează şi pe acumulările generaţiilor anterioare. S-ar părea că din domeniul trecutului trebuie preluate doar rezultatele utile. Ce interes ar putea prezenta rătăcirile depăşite sau iluziile perimate? Oare nu e destul să cunoşti ultimele rezultate ale ştiinţei contemporane?

Nu! Experienţa spirituală a omenirii este infinit mai cuprinzătoare decît singure aceste rezultate. Dezvoltarea omenirii nu se reduce la acumularea de cunoştinţe, după cum nici dezvoltarea personalităţii umane nu se reduce la do-bîndirea unor cunoştinţe şi deprinderi practice. Istoria omenirii nu este doar istoria cunoaşterii, ea cuprinde întregul

proces al vieții sociale şi în primul rînd formarea omului însuşi, procesul autocreării sale. În acest proces, alături de cunoaştere, este implicată şi dezvoltarea morală şi estetică a personalității. Secătuirea spirituală şi decăderea morală pot surveni chiar şi în zilele noastre la nivelul celui mai înalt grad ele instruire. Aceasta nu înseamnă însă că instruirea, cunoaşterea nu joacă un rol important în istorie şi în viața individului; aceasta înseamnă doar că istoria şi personalitatea umană nu pot fi reduse la un singur aspect, oricît ar fi el de important.

Omul nou nu poate fi conceput decît ca moştenitor al valorilor acumulate de generațiile anterioare şi creator de noi bunuri spirituale. Înnoirea este posibilă numai avîncl la bază drumul parcurs. Experiența spirituală a trecutului este necesară nu numai pentru a nu repeta greşelile trecutului în făurirea viitorului, ci şi pentru a fi cu adevărat un om contemporan, căci omul contemporan se înscrie în continuarea acțiunii umane, nu o reîncepe de fiecare dată. El înlătură cadrul strimt al trecutului, extrăgînd însă din el materiale pentru clădirea viitorului.

Cunoaşterea şi autoeunoaşterea omului sînt inseparabile: şi una, şi cealaltă sînt legate de procesul devenirii şi dezvoltării esenței lui. Cu toate că imperativul „Cunoaşte-te pe tine însuți!" a fost enunțat din cele mai vechi timpuri, el se realizează abia în urma unui proces îndelungat, atunci cînd, în sfîrşit, umanul se afirmă în om, cînd omul se descoperă pe sine, cînd devine el însuşi.

Edificiul actual al ştiinței s-a realizat pe două căi – prin ştiințele despre natură şi prin ştiințele despre om. Împărțirea este convențională şi limitată. La baza ambelor domenii stau aceleaşi principii. K. Marx şi alți gînditori au prevăzut că, în timp, ştiințele naturii vor include şi ştiințele despre om, iar ştiințele despre om vor include la rîndul lor ştiințele naturii: „Va fi o *sinşură* ştiință. *Omul* este obiectul nemijlocit al ştiinței naturii"3.

Într-adevăr, omul nu poate fi înțeles în afara ştiințelor naturii, deoarece el este un produs al naturii, al dezvoltării ei. Pe de altă parte, nici natura nu poate fi înțeleasă în afara omului, deoarece în om ea atinge nivelul cel mai înalt de dezvoltare.

Evoluția speciilor de plante şi animale oferă numeroase date pentru înțelegerea originii şi naturii omului (din punct de vedere biologic, cel puțin); la rîndul său, omul, ca produs de vîrf pe scara devenirii, pune în lumină sensul şi direcția etapelor precedente ale evoluției. Ştiința unitară despre care vorbea K. Marx trebuie să fie o istorie generală a naturii şi a omului.

Procesele revoluționare care au avut loc în secolul nostru în domeniul ştiințelor naturii, în-cepînci cu fizica şi trecînd apoi în celelalte discipline, se apropie tot mai mult de problemele omului, de enigmele universului său interior. Şi nu numai atît, dar, după biologie, care trece în

3 K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politica, Bucureşti, 1968, p. 583.

prezent printr-o etapă de mari descoperiri, va veni rîndul psihologiei, care se situează la interferența dintre ştiințele naturii şi ştiințele sociale. Important este că întregul ansamblu de cunoştințe ştiințifice contribuie la rezolvarea problematicii omului. Revoluția tehnico-ştiințifică atinge într-o măsură tot mai mare aceste probleme, ajungînd foarte aproape de punctul în care dispare împărțirea în cunoştințe despre om şi cunoştințe despre natură.

Capitolul cel mai complex şi cel mai înalt al ştiinței istorice generale este istoria vieții spirituale a oamenilor, care s-a dezvoltat pe baza însuşirii practice a realității. Aici, în acest domeniu, trebuie dezvăluită pînă la capăt taina acelui fenomen care s-a numit pe sine om. Această taină se dezvăluie în situațiile tragice şi totodată comice ale spiritului uman, în certitudinile şi în rătăcirile lui, în iluziile lui şi în înfruntarea cu curaj a adevărului, în întrepătrunderea dialectică complexă a binelui cu răul, a adevărului cu minciuna, a libertății cu robia.

Această istorie trebuie gîndită cu mintea şi trăită cu inima. Atunci atitudinea față de ea nu va fi marcată nici de ironie, nici de evlavie, sau poate şi de una, şi de cealaltă, important fiind faptul că va fi o atitudine față de istoria *proprie*, față de propria biografie spirituală.

„Plînsul meu – rîsul meu. Nici viața nu-mi mai.
trebuieşte,
Nici pieirea. Eu propriul calvar mi-l doresc...” ».
F. Petrarca

RELIGIE ŞI ATEISM: O DISPUTĂ CU PRIVIRE LA CONCEPȚIA DESPRE LUME '

– Se pâre că nu credeți în Dumnezeu,

– Nu cred.

– Bacă Dumnezeu nu există, pentru mine totul pe lume este lipsit de sens.

Iar pentru mine totul e fără sens dacă el există.

Graham Greeno

Se spune că un mare dregător rus, liber cugetător, din vremea împărătesei Ecaterina, ar fi formulat astfel atitudinea sa față de religie: „Dumnezeu nu există, şi a vorbi despre el este o prostie4'1. Această frază exprimă succint poziția aşa-numitului bun simț, caracteristică pentru epoca iluminismului. Potrivit acestui punct de vedere, credința religioasă este o rătăcire apărută în timpurile străvechi, cînd oamenii nu puteau înțelege şi explica fenomenele din lumeți înconjurătoare. Ea ar continua să existe datorită ignoranței şi înapoierii maselor populare, precum şi datorită faptului că pătura potentaților este interesată în menținerea mistificării religioase. Odată cu dezvoltarea ştiinței şi răspîndirea cunoştințelor ştiințifice, religia împreună cu alte prejudecăți vor dispărea inevitabil, făcînd loc rațiunii, care va triumfa în toate acțiunile individului.

1 În secolul al XYIII-lea ateismul şi libera cugetare au constituit, o anumită perioadă, curente la modă în păturile privilegiate ale societății dintr-o serie de țări europene, mai întîi în Franța, iar apoi şi în Rusia. Aceste stări de spirit au cuprins şi nobilimea de la curte. Nu întîmplător, Robespierre, conducătorul iacobinilor, s-a ridicat împotriva ateismului ca ideologie aristocratică, militînd pentru instau-carea cultului „Ființei Supreme” în locul creştinismului care se compromisese.

Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de atitudine „iluministă” şi a reprezentat la timpul său o cucerire importanta a gîndirii filosofice. Limitele ei se datoresc, în primul rînd. neînțelegerii naturii sociale a religiei. Deşi aceste limite au fost depăşite de gîndirea marxistă. În-tîlnim destul de des şi în zilele noastre explicarea cauzei religiei prin ignoranță: înainte vreme oamenii nu cunoşteau cauzele tunetului şi ale trăsnetului şi de aceea credeau că trece pe bolta cerească prorocul Ilie etc. etc.

Desigur, necunoaşterea cauzelor reale ale fenomenelor şi proceselor din natură şi societate a fost una din condiţiile apariţiei reprezentărilor fantastice. Dar esenţa fenomenului este alta. Religia nu a reprezentat un simplu mijloc de suplinire a unor cunoştinţe într-o perioadă în care ele nu existau; ea n-a apărut din simpla necesitate de a explica lumea înconjurătoare. Religia are propriile ei izvoare şi funcţii, diferite de cele care au generat apariţia ştiinţei. Sensul şi semnificaţia pe care le-a avut religia pentru generaţii în şir nu coincid – sau sînt departe de a coincide pe de-a întregul – cu sensul şi semnificaţia ştiinţei. De aceea ar fi greşit să se vorbească despre posibilitatea de a se suplini reciproc.

Nu e deloc obligatoriu ca propovăduitorii dogmelor religioase, filosofii de orientare mistică, ori chiar simplii credincioşi să fie igaoranţi în problemele ştiinţei. Dimpotrivă, mulţi dintre ei s-au aflat pe culmile ştiinţei şi culturii epocii lor. Nici teologii din zilele noastre nu încearcă să conteste cuceririle fundamentale ale ştiinţei. Ei se străduiesc să implice ştiinţa în susţinerea concepţiilor religioase, bazîndu-se pentru aceasta pe unele particularităţi ale procesului de cunoaştere.

De asemenea, nu e deloc corect să se considere că dogmele religioase au fost născocite în mod special pentru a ţine masele în stare de supunere. Cu toate că, din timpuri străvechi şi pină în zilele noastre, înşelarea deliberată a existat fără îndoială şi ea a fost practicată de preoţi, de biserică, de ideologie şi de stat, totuşi religiile sînt un produs al conştiinţei de masă, ele nu sînt atît „o născocire pentru popor”, cît „o născocire” a poporului însuşi. Propovăduirea religiei a dat roade numai atunci cînd a găsit un teren pregătit; ea a generat mişcări de masă numai atunci cînd a găsit un ecou în inimile mulţimii. „Religia – Scria K. Marxeste... sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă”2.

Rezultă şi de aici că forţele trezite la viaţă de religie nu sînt legate de procesul cunoaşterii. Religia nu poate fi redusă la conţinutul ei mitologic, la dogmatică, la diversele reprezentări despre facerea lumii. Religia mai înseamnă credinţă, un întreg complex de trăiri, ce înglobează anumite precepte de viaţă, aspiraţii şi, în primul rînd, sentimentul valorilor morale şi estetice.

Credinţele religioase ale maselor s-au deosebit întotdeauna de

dogmele religioase aşa cum sînt ele prezentate în canoane. De regulă, credincioşii de rînd cunosc foarte puțin din dogmatică, din taine, din mitologia creştină în general, iar ceea ce cunosc capătă adesea o interpretare total diferită în conştiința lor. Spre deosebire de orice altă doctrină, o religie nu poate exista fără credincioşi, O doctrină rămîne chiar dacă îşi pierde adepții, pe cîtă vreme o religie există ca atare numai în conştiința maselor.

De aici rezultă că a înțelege o religie înseamnă a înțelege ce reprezintă ea pentru credincioşi. În acest sens, studierea cărților „sfinte" şi a lucrărilor de teologie înseamnă prea puțin. Chiar dacă reuşim să identificăm dogmele şi reprezentările care au pătruns realmente în conştiința credincioşilor şi să stabilim sub ce formă s-au statornicit acolo, efortul nostru va fi tot insuficient. Aici nu este vorba numai de reprezentări.

Concepția iluministă se opreşte la constatarea că credința în supranatural reprezintă principala trăsătură caracteristică a religiei, şi îşi propune exclu-

2 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, Editura Politică, Bucureşti, 19G0, p. 413.

siv să combată ideea unei lumi supranaturale ca pe o născocire dăunătoare şi lipsită de temei. Credința în supranatural (*credința* şi nu imaginile fantastice ca atare) reprezintă, desigur, o trăsătură distinctivă a religiei. Există, însă, unele doctrine care nu recunoc forțele supranaturale şi propun ca obiect al adorației divine o oarecare idee „simtă", înaltă. V.I. Lenin spunea că aceste concepții „făcătoare de dumnezei" mi se deosebesc cu nimic de acelea care recunosc supranaturalul. Ce le face să fie atît de apropiate? Răspunsul poate fi obținut numai dacă vom depăşi cadrul limitat al înțelegerii abstracte a religiei ca simplă credință într-o lume supranaturală, rod al născocirii.

Filosoful german din secolul trecut L. Feuer-bach a demonstrat însă convingător că reprezentările religioase nu sînt o născocire lipsită de temei, fără o bază strict pămîntească. Pornind de la reprezentările religioase poate fi apreciată viața reală. Mai mult chiar, reprezentările religioase pot şi trebuie să fie deduse din acele condiții sociale care le-au generat în mod inevitabil. Dumnezeu, raiul, iadul nu sînt ficțiuni goale, ele au „un fundament profan", pămîntesc, care, după cum spune K.

Marx, „se desprinde de sine însuşi şi se transpune în nori ca o împărăţie independentă”3. Ideile şi reprezentările religioase au un conţinut real, istoriceşte determinat. Ideea de divinitate a fost prezentă în conştiinţa socială şi individuală pe parcursul unei îndelungate perioade din istoria omenirii. Iar în această istorie e greu de găsit o altă idee, care, atît ca persistenţă cît şi ca forţă de înrîurire să se poată compara cu ideea de divinitate. Şi nu este vorba numai de această idee ca atare, în formă pură, ci de un întreg complex de sentimente, convingeri şi orientări legate de ea. Trebuie desluşite cauzele, „forţele creatoare de divinităţi” care au dat viaţă acestei idei. Pentru un marxist esenţialul constă în faptul că ideea de divinitate derivă din func-

3 K. Marx, F. Engels,.*Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1962, p. 6.

ţia ei socială. Altminteri, religia ar fi fost într-adevăr o simplă poveste, o născocire izvorîtă dintr-o stare delirantă.

Dacă pentru credincioşi ideea de divinitate are o importanţă deosebită şi o valoare în sine, din ea decurgind tot restul conţinutului religiei, noi avem un punct de vedere diferit: nu oamenii sînt subordonaţi unei divinităţi inexistente, ci divinită-ţile prind viaţă datorită unor necesităţi omeneşti şi servesc aceste necesităţi, evoluînd şi mo-diîieîndu-se odată cu ele. Astfel, în unele concepţii teologice din cadrul protestantismului contemporan, Dumnezeu, dintr-o entitate aparţi-nînd unei alte lumi, se transformă în ideea de ordine morală, al cărei lăcaş este istoria, inima oamenilor. Funcţia pe care o îndeplineşte acest Dumnezeu rămîne însă, în esenţă, aceeaşi.

În religie trebuie să vedem, în primul rînd, forţa care-i uneşte pe oameni prin credinţa comună în divinitatea supremă, în lumea de dincolo şi care le impune oamenilor anumite precepte de viaţă. Aceste precepte şi caracterul legăturii diferă de la o religie la alta în funcţie de condiţiile de existenţă. Numai din ideea de divinitate nu poate fi dedusă. În mod direct, modalitatea de percepere a lumii şi de înţelegere a vieţii. Religia a servit societăţi diametral opuse, dar funcţia ei de unire a oamenilor (şi totodată de opunere a lor faţă de cei de altă credinţă) este legată de însăşi esenţa ei. Proprie credinţei religioase este tendinţa de a-i face şi pe alţii să creadă în acelaşi

dumnezeu.

Natura unificatoare şi, totodată, delimitativă a religiei se impune uneori atît de pregnant, încît pune în umbră însuşi conținutul ei. „Noi sîntem musulmanii”, „Noi sîntem creştini drepteredin-cioşi!” afirmau sau afirmă şi în prezent unii, avind în vedere nu atît conținutul religiei lor, cît o anumită comunitate metaetnică. La fel pot vorbi şi unii care nu cred nici în Hristos, nici în Allah.

Cum se realizează unirea oamenilor într-o comunitate religioasă? Cu greu poate fi acceptat punctul de vedere că aceasta se realizează pe calea răspîndirii şi inculcării diferitelor născociri despre divinități şi spirite, despre facerea lumii, prin intermediul unor ritualuri şi ceremonii. Reprezentările fantastice şi ritualurile ca atare nu au o asemenea forță. Important este aici faptul că religia a răspuns, în anumite etape istorice, unor trebuințe şi aspirații stringente ale oamenilor, a permis descărcarea sentimentului de insatisfacție pentru viața dusă şi a fricii de viață.

Religiile din lumea contemporană reprezintă în esență diferite variante ale învățăturii despre mintuire, despre izbăvirea de rău. Problema binelui şi a răului a fost proprie şi vechilor religii. „Pe parcursul întregii istorii a credințelor religioase – scrie reputatul istoric al religiilor şi etnograf sovietic S.A.Tokarev – acestea, cu toată varietatea foarte mare a formelor de credința, a tipurilor mitologice, s-au străduit în esență să rezolve o aceeaşi mare problemă: de unde vin răul şi suferința în viața oamenilor şi cum să te izbăveşti de. ele? Răspunsurile au fost diferite... dar erau răspunsuri la una şi aceeaşi întrebare”4.

Faptul că această întrebare ocupă un loc central în creştinism şi în alte religii universale este evident. Creştinismul nu a apărut ca o învățătură nouă despre lume, ci ca o învățătură nouă despre viață. Litera şi spiritul Noului Testament au un caracter etic limpede exprimat. V.I. Lemn a subliniat ideea lui L. Feuerbach că „creştinismul a făcut din *morală* dumnezeu, a creat un *dumnezeu moral*”*5.* Sensul moral al creştinismului, care constituie esența lui intimă, nu este ceva ce derivă din dogme, din mituri sau din practica ritualurilor. Dimpotrivă, din sensul moral al creştinismului decurg celelalte laturi ale

învățăturii şi cultului. Miturile vechi care au pătruns în religia creştină au fost în mare parte reinterpretate

4 „Sovetskaia etnografiia”, 1979, nr. 3, p. 95. 6V.I. Lcnin, *Opere complete*, voi. 29, p. 48.

şi puse de acord cu orientarea morală exprimată în scrierile Noului Testament.

Deseori şi alte religii universale sînt numite etice. Budismul, după cum se ştie, a apărut ca o învățătură morală menită să arate credincioşilor drumul spre izbăvirea de suferințe şi spre obținerea fericirii supreme. Imaginile fantastice, tainele şi celelalte atribute ale budismului contemporan au apărut mai tîrziu. Dacă ne ridicăm deasupra unor situații concrete şi examinăm misiunea istorică a religiei în ansamblul ei, concluzia generală este inevitabilă: religia este o iluzie determinată social, cu ajutorul căreia omul a încercat să-şi exprime o anumită atitudine față de lume, să-şi formeze un anumit mod de înțelegere a vieții. Elementul principal, determinant în aprecierea dată de marxism religiei este cuprins în cunoscuta formulă: religia este opiul poporului. Religia a oferit o soluție sentimentului de neputință al oamenilor în fața realității, ea a constituit, în felul ei, un mijloc care i-a ajutat să suporte greutățile şi suferințele, o cale de adaptare spirituală la realitate.

Iluzia religioasă a diminuat nemulțumirea acuta față de ordinea existentă prin cultivarea intuitivă a autosugestiei. Oamenii au îmbrățişat ideea necesității de a se supune în fața unei realități dirijate de forțe atotputernice, de a se smeri în fața a ceea ce li se părea inevitabil. În loc de a interveni activ pentru influențarea condițiilor sale de viață, omul a trebuit să-şi restructureze lumea spirituală şi comportamentul pentru a fi pe placul forțelor supranaturale, în puterea cărora, credea el, se află tot ceea ce există. În loc să se încreadă în sine, în forțele proprii, omul a trebuit să creadă în triumful final al binelui realizat în afara voinței sale. În religiile universale s-au reflectat clar nemulțumirea şi protestul împotriva ordinii existente şi, totodată, smerenia şi neputința în fața ei. Din conştiința neputinței de a statornici dreptatea în viața pămîntească s-a născut şi a înflorit speranța în răsplata divină, care îi va pedepsi pe cei păcătoşi şi îi va ferici pe cei drepți, s-a

format ideea despre iad şi despre rai. Ca şi în cazul majorităţii reprezentărilor religioase şi al miturilor, aceste idei nu au fost rodul unor născociri arbitrare.

Spre deosebire de critica iluministă a religiei, care respinge întregul ei conţinut ca fiind o pură ficţiune, o fantezie lipsită de sens, marxismul vede în conţinutul religiei o anumită interpretare a realităţii. Engels a definit religia ca o oglindire fantastică în minţile oamenilor a forţelor exterioare care domină viaţa lor de toate zilele6.

Prin urmare, întrebarea ce anume reprezintă azi religia pentru masele de credincioşi ne conduce spre următorul răspuns: religia, biserica apar în ochii lor în primul rînd ca îndrumători ai vieţii de zi cu zi a oamenilor. Elucidarea problemelor legate de structura Universului ocupă un loc secundar, deşi odinioară şi acest aspect era cestul de important. Religia continuă să existe, pretinzînd rolul de păstrătoare a valorilor morale. Disputa dintre ateism şi religie se desfăşoară, prin urmare, nu atît în legătură cu unele probleme din domeniul ştiinţelor naturii, cit mai ales în dadrul dezbaterii unor probleme privind înţelegerea sensului vieţii.

L.N. Tolstoi considera religia o problemă fundamentală a fiecărui individ, deoarece „religia, spune el, nu este altceva decît răspunsul la problema sensului vieţii”7.

F.M. Dostoïevski vedea esenţa religiei în distingerea binelui şi răului, proprie fiecărui popor şi scăpînd abordării ştiinţifice raţionale. Unul din eroii romanului *Demonii* spune: „Popoarele apar şi se dezvoltă sub imperiul unei forţe care ordonă şi stăpîneşte...«Căutarea lui Dumnezeu» – cum o numesc eu cel mai simplu... Nu a existat încă niciodată un popor fără religie, adică fără no-

6 Vezi K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, Bucureşti, 1964, p. 311.

7 L. N. Tolstoi, *Despre sensul vieţii*, 1906, p. 5 (în 1. rusă).

ţiunile de rău şi bine”8. În acelaşi roman se vorbeşte despre un căpitan, care, după ce a ascultat îndelung peroraţia unor niliilişti împotriva religiei, a ridicat nedumerit din umeri: „Dacă Dumnezeu nu există, ce fel de căpitan mai sînt eu?” După cum se vede, acest căpitan lega ideea de divinitate de concepţia lui despre lume şi de sensul întregii sale existenţe.

Într-adevăr, problema existenţei divinităţii nu are o semnificaţie pur abstractă, ruptă de problemele existenţei umane, ci tocmai în legătură cu ele. Din recunoaşterea divinităţii sau, dimpotrivă, din negarea ei, decurg o serie de concluzii dintre cele mai importante pentru viaţa individului. Simpla admitere a existenţei divinităţii ar fi un lucru lipsit de importanţă, dacă nu ar fi urmată de anumite concluzii şi dacă această recunoaştere nu ar determina o anumită atitudine faţă de lumea înconjurătoare. La fel se pune problema şi în cazul unui ateism care s-ar limita la simpla negare a divinităţii, fără nici un fel de concluzii şi implicaţii morale. Trebuie să menţionăm că, atît în trecut, cît şi prezent, asemenea atitudini de elucidare a acestor probleme apar frecvent. Unii gînditori din Occident numesc această atitudine „pierderea lui Dumnezeu”, în această stare de spirit omul nu poate ajunge la nici o concluzie cu privire la Dumnezeu, nu poate spune nici „nu”, nici „da”. Problema este pur şi simplu ocolită, eliminată, din conştiinţă. Mulţi dintre cei ce se consideră credincioşi trăiesc practic fără a ţine seama de credinţă, ca nişte necredincioşi. Şi invers, unii necredincioşi mai păstrează reziduuri moral-psiliologice religioase şi în aprecierile şi faptele lor se conduc adesea după motivaţii apropiate ele cele religioase. Transpunerea în viaţă a ateismului sau a credinţei religioase este o cerinţă de ordin spiritual a cărei rezolvare constituie un act de curaj, în principiu, fiecare individ are îndatorirea de

8 F. M. Dostoïevski, *Opere complete* în 30 de volume, voi. 10, Moscova, 1974, p. 198-199 (în 1. rusă).

a-şi afirma concepţia despre viaţă, dar nu toţi realizează acest deziderat.

Aşadar, religia este strîns legată de concepţia despre viaţă. Această legătură are şi un alt aspect, şi anume: însăşi recunoaşterea sau negarea existenţei divinităţii depinde de felul în care înţelegem şi apreciem desfăşurarea istoriei sau a vieţii oamenilor. În prezent, polemicile se concentrează tot mai mult în această direcţie.

Dacă admitem existenţa lui Dumnezeu, atunci cum poate fi ea compatibilă cu tot ce se petrece în lume? Ivan Karamazov aduce argumente extrem de puternice că un om cinstit nu poate accepta lumea lui Dumnezeu aşa cum este ea. Chiar dacă

Dumnezeu a gîndit să îndrepte lumea spre perfecţiune şi armonie prin suferinţă, o astfel de armonie, plătită cu lacrimi şi sînge, cu chinurile unor copii nevinovaţi, nu poate fi acceptată de om, care trebuie să refuze un asemenea „bilet de intrare” în rai. De aceea, spune el, este imposibil a-l recunoaşte pe Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar exista cu adevărat, totul ar trebui să fie altfel. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu există, nu există nici garanţia unei dreptăţi finale, nici fundamentarea absolută a binelui, în acest caz, morala este o convenţie între oameni, de sacralizată. Şi cum poate fi atunci convins individul de necesitatea unei comportări morale care nu este profitabilă pentru el, cînd scopurile sale pot fi mai uşor atinse pe căi necinstite? De ce trebuie el să considere binele obştei mai presus de binele său personal şi să lupte pen ru făurirea unui viitor mai bun pentru generaţii necunoscute? Fără religie, valorile morale îşi pierd punctul de sprijin – aceasta este o părere larg răspîndită şi în zilele noastre. Sau credinţă religioasă, sau nihilism moral. În faţa acestei alternative oamenii înclină adesea de partea religiei.

Încă în antichitate viciile erau puse adesea pe seama necredinţei. Într-adevăr, dacă omul nu are un ideal superior (de obicei acesta era inspirat de religie), pe ce să se bazeze moralitatea sa? Se pot da numeroase exemple cît de jos ajung să decadă oamenii care nu au nimic sfint.

Filosoful francez Pierre Bayle, care a trăit în secolul al XVIÎ-lea, a Io eut un pas înainte foarte curajos pentru epoca respectivă, punîn-du-şi întrebarea dacă un ateu poate fi moral, deci, admiţînd implicit, în principiu, posibilitatea moralităţii ateismului? Dar Voltaire, un gînditor nu mai puţin îndrăzneţ şi care a făcut, ca nimeni altul, mult pentru emanciparea spiritului de cătuşele religiei, i-a răspuns: Dacă Bayle ar ajunge să conducă mai multe sute de creştini, ar susţine şi el că există un Dumnezeu care vede totul şi pedepseşte totul.

Chiar şi în zilele noastre este destul de răspîn-dită convingerea că religia exercită în general o influenţă benefică asupra moravurilor, averti-zînd asupra pericolului viciilor şi fărădelegilor, pe care astfel le preîntîmpină. Această convingere dăinuie şi în prezent cu forţa firească a prejudecăţii, încercaţi să staţi de vorbă cu un credincios despre temeiurile credinţei

sale, şi veți constata că va orienta de îndată discuția în direcția moralei. Dar nu numai credincioşii sînt de această părere. Ea poate fi exprimată şi de necredincioşii care au puține cunoştințe despre religie, ca şi de cei bine informați, de tineri, dar şi de vîrstnici. Nu demult, autorul acestei cărți a primit o scrisoare în care se aflau şi rîndurile următoare: „Dvs. scrieți (era vorba de una din lucrările publicate) despre slăbirea şi dispariția rolului regulator al religiei şi apreciați aceasta ca un fenomen pozitiv în viața societății noastre. Nouă, însă, celor din generația mai vîrstnică, ni se pare că dacă s-ar fi păstrat acest «rol regulator» ar fi fost mai rare cazurile de beție, huliganism, de destrămare a familiilor".

Fireşte, este greu de presupus că cei care mi-au trimis această scrisoare ar putea cita fapte pentru susținerea afirmației. Chiar şi oamenii generației vîrstnice din țara noastră şi-au trăit întreaga lor viață conştientă în anii puterii sovietice, care a pus capăt dominației religiei ca ideologie de stat. De aceea, autorii scrisorii spun „ni se pare", însă, după cum se ştie, bătrînețea îşi are particularitățile sale în perceperea lumii. Se spune că treptele aceleiaşi scări par mai înalte la bătrînețe decît la tinerețe. Dar părerea citată mai sus poate fi auzită şi din gura unor tineri, ba chiar a unor intelectuali.

La o întîlnire a unui grup de cercetători în domeniul filozofiei cu ziarişti preocupați de problemele educației morale, unul dintre ziarişti a pus această problemă în felul următor. A arătat că se ocupă de cîțiva ani cu studiul delictelor comise de adolescenți şi tineri şi că a întîlnit în rîndurile delincvenților tineri indivizi total dezumanizați, descompuşi iremediabil. Şi atunci, s-a întrebat ziaristul, care credință religioasă nu ar fi fost preferabilă unor asemenea fenomene?

Nu ne vom referi la afirmația despre caracterul iremediabil al decăderii unui adolescent sau tînăr. A-l considera definitiv pierdut pe unul dintre ei este profund greşit şi inuman, dar asta e o altă problemă, care îşi are, fireşte, importanța ei. Nu intră în discuție nici alternativa: e de preferat un om bun, dar credincios, sau un ateu, dar ticălos. În această privință discuțiile sînt de prisos. Trebuie să analizăm însă de ce considera acel ziarist că credința religioasă ar putea constitui un mijloc de prevenire a criminalității şi amoralității. Pe ce se

bazează o asemenea afirmație? În primul rînd, pe faptul că religia a militat activ împotriva viciilor şi fărădelegilor, într-adevăr, timp de veacuri ea a combătut o serie de vicii bine cunoscute. Dar care i-a fost eficiența? Oare această misiune i-a fost undeva, cîndva, încununată de succes? În țările în care religiozitatea este şi astăzi la loc de cinste statistica criminalității şi situația moravurilor nu îndreptățesc aprecieri elogioase la adresa religiei. Experiența a demonstrat că creşterea şi descreşterea criminalității, precum şi starea morală a societății depind de cauze mult mai profunde. Cei ce vorbesc despre influența binefăcătoare a religiei nu se referă la practica istorică, ci mai ales la potențialul pe care, după părerea lor, îl conține credința religioasă. Cu alte cuvinte, ei consideră că dacă omul ar fi animat de o credință profundă şi sinceră, nu ar fi capabil de crimă. Toate acestea sînt însă doar supoziții. De fapt, credința religioasă poate conviețui cu crima şi cu viciile, condamnate de religie sub amenințarea pedepsei divine. Credinciosul care a săvîr-şit o crimă se poate întoarce de îndată la Dumnezeu, mărturisindu-şi păcatul. Ar fi greşit să se creadă că dacă un om este credincios faptele lui sînt întru totul conforme preceptelor credinței sale. O asemenea idee ar fi mult prea simplista. Structura omului este mult mai complexă. În conştiința sa acționează şi se înfruntă forțe diametral Opuse. F. M. Dostoïevski, care nu poale fi suspectat de idei preconcepute împotriva religiei, în *Amintiri din casa morților*, şi în alte serieri, întreprinde o analiză profundă a modului în care credința religioasă se poate împleti în sufletul cuiva cu intenții criminale şi chiar cu punerea lor în practică.

Fireşte, ideea slujirii lui Dumnezeu i-a ajutat de multe ori pe oameni să treacă prin încercări grele, i-a îndemnat să facă multe lucruri bune şi folositoare, i-a condus uneori pină la sacrificiul suprem. Acest lucru nu poate fi negat. În privința oamenilor buni la suflet, mărinimoşi care se afla printre credincioşi, rămîne întotdeauna o margine de îndoială: oare nu ar fi fost ei la fel de buni şi dacă erau necredincioşi?

Totodată, nu pot fi susținute învinuirile la adresa religiei cum că ea ar fi sursa eternă şi cauza imoralității. Un judecător cinstit şi bun cunoscător al istoriei va găsi atît argumente împotriva religiei, cît şi în favoarea ei. Religia a fost cauza

multor crime împotriva umanității, – persecuții religioase, războaie etc. – ea a generat bigotism şi fățărnicie. Unul dintre cei mai de seamă filosofi englezi din secolul nostru, Bertrand Russell, a apreciat religia drept principala piedică în calea progresului moral al omenirii. Dar rădăcinile viciilor şi crimelor sint mult mai adinei, ele îşi trag seva din însăşi realitatea socială. Nici religia, nici ateismul nu constituie temeiul prim al vieții sociale.

În ceea ce priveşte afirmațiile despre influența morală pozitivă a religiei, trebuie menționat, că ele conțin o oarecare doză de incorectitudine şi inconsecvență în gîndire. În ele sălăşluieşte un „gînd ascuns”: să facem abstracție de caracterul adevărat sau fals al religiei şi să vorbim despre foloasele ei. De aici e doar un pas pînă la concluzia că religia e utilă, deşi e falsă. Cu alte cuvinte, de dragul utilității ei să acceptăm o înşelăciune conştientă. O asemenea poziție poate duce departe. Proiecte de menținere a oamenilor în stare de supunere cu orice preț – prin minciună, amenințări etc. – există în cele mai diferite variante, religioase şi nereligioase. Promotorii acestor idei se exclud, fireşte, pe ei înşişi din rîndurile celor care trebuie înfricoşați şi înşelați. Asemenea planuri au la bază neîncrederea în om, în posibilitățile lui de perfecționare morală şi chiar dacă se încearcă aplicarea lor, nu sînt realizabile. Adevăratul umanism are drept scop crearea unei societăți în care nu de teama pedepsei nu se săvîrşeşte răul, ci pentru că o atare societate este în aşa fel orînduită încît oamenii nu dobîndesc înclinația de a face răul.

Mult mai serioasă decît referirile la utilitatea practică, morală a religiei, este problema întemeierii valorilor morale. Reprezentările despre bine şi rău diferă de la popor la popor şi, la acelaşi popor, de la un secol la altul. Cînd nu există zei, aceste reprezentări, aceste idei sînt create de oameni. Or, după cum se ştie, omul e supus greşelii şi ca atare morala nu are nimic sfînt. Omul este dator să privească critic cerințele moralei şi să supună totul propriei sale judecăți. Dar, în acest caz, ce anume îl va determina să fie, bun, cinstit, generos? Ce motivații pot susține cerințele eticii, dacă respectarea lor nu-i este întotdeauna pe plac individului? Apărătorii religiei susțin că fără Dumnezeu moralitatea îşi pierde fundamentarea ei

absolută, iar noţiunile de bine şi de rău se relativizează, fiind lipsite de un criteriu absolut. Altfel spus, în asemenea situaţii, fiecare ar avea propria sa reprezentare despre bine şi despre rău, fiecare âr àvèa dreptate în felul său.

Prejudecăţile împotriva ateismului au adesea ca substrat temerea că ideile ateiste ar submina inevitabil credinţa în caracterul sacru şi imuabil al preceptelor morale, ducînd în ultimă instanţă la înlocuirea motivaţiilor şi a imboldurilor morale cu calcule utilitare, cu consideraţii conjuncturale.

Problema fundamentării moralei este una dintre cele mai complexe probleme ale filosofiei materialiste. Înţelegerea ei presupune elucidarea prealabilă a numeroase aspecte. Mai întîi de toate ar trebui să înţelegem ce este omul, care este locul lui în lume, de unde a venit şi încotro se îndreaptă, care este rolul moralei în viaţa individului şi, în general, în procesul istoric.

UNIVERSUL, OMUL, LUMEA SPIRITUALĂ

Oare făptura umană este ea, într-adevăr, ceea ce pare astronomului – un bulgăre minuscul, amestec de carbon şi apă, care se agită neputincios pe o planetă mică şi neînsemnată? Sau, poate, omul este ceea ce gîndeşte despre el Hamlet? Mai degrabă s-ar părea că este şi una, şi alta.

Bertrand Russell

Concepţiile ateiste sau cele religioase sînt însuşite, de obicei, la o vîrstă fragedă, în familie, în şcoală. Nu puţini sînt aceia care îşi menţin toată viaţa ideile formate în copilărie, fără a căuta ulterior să-şi explice de unde vin ele. Uneori, ce-i drept, omul îşi pune, aşa, deodată, problema existenţei supranaturalului, în împrejurări deosebite, în unele momente critice ale existenţei, sau pur şi simplu pe neaşteptate, aparent fără vreo cauză evidentă. Dar nu toţi, şi nu întotdeauna sînt în stare să-şi lămurească pe deplin această problemă.

Credincioşii îşi înăbuşă adesea conştient îndoiala, considerînd că ea însăşi constituie un păcat. Şi chiar dacă ar încerca să răspundă la aceste întrebări, cei mai mulţi dintre ei nu ar reuşi.

Dar şi în rîndul celor care nu împărtăşesc credinţe religioase sînt numeroşi cei care nu s-au preocupat niciodată de temeiurile convingerilor lor ateiste. Cînd se discută pe tema religiei, îi poţi auzi spunînd: „Totuşi, poate că ceva este. Deseori mi se pare că ceva trebuie să fie. Şi, apoi, ştiinţa nu a

demonstrat că nu există Dumnezeu, deşi, desigur, nu s-a demonstrat nici contrariul”. Fiecare dintre noi a avut, probabil, prilejul să audă asemenea păreri.

Desigur, ştiinţa nu poate oferi un raţionament logic cu care să dovedească odată pentru totdeauna că Dumnezeu nu există. Problema în şine, pusă astfel, este insolubilă. În principiu, se poate demonstra odată pentru totdeauna *existenta* a ceva. Dar cum să demonstrezi că ceva *nu* există? În această privinţă avem o singură posibilitate – studierea şi combaterea tuturor argumentelor aduse în sprijinul susţinerii existenţei lui Dumnezeu.

În decursul timpului au fost propuse numeroase modalităţi de susţinere a existenţei lui Dumnezeu, şi trebuie să recunoaştem că toate argumentele au fost studiate în modul cel mai serios şi respinse după toate regulile gîndirii ştiinţifice. Religia nu dispune de dovezi faptice sau logice care să confirme ideea de putere divină. Ce-i drept, teologii şi credincioşii lasă impresia că ar deţine nişte dovezi aparte, ceva ce raţiunea şi ştiinţa nu ar fi capabile să combată, dar din acest arsenal nu se produc argumente directe. În zilele noastre, adepţii religiei invocă tot mai rar minunile, cu alte cuvinte confirmarea faptică a unor puteri supranaturale, şi recurg tot mai rar la argumentarea logică a existenţei lui Dumnezeu, dat fiind ca faptele şi raţionamentele deductive pot fi verificate şi combătute. De aceea, argumentaţia în favoarea religiei se deplasează într-un domeniu mai puţin accesibil verificării directe. Adepţii religiei invocă adesea „simţul nemijlocit”, „mărturia inimii”, care, chipurile, ar confirma veridicitatea religiei, vorbesc despre enigmele fiinţei umane, despre sensul Universului, pe care numai religia le-ar putea desluşi.

Disputa actuală dintre religie şi ateism are ca *principal obiect* esenţa şi natura umană, menirea fiinţei umane, sensul procesului istoric şi valorile spirituale. În cadrul acestei dispute, religia încearcă să demonstreze că „taina” originii spiritualităţii umane nu poate fi explicată de pe poziţii materialiste. Cum s-ar putea oare admite, se întreabă adepţii religiei, că omul şi uimitoarea sa lume interioară, de *o* complexitate nelimitată, au luat naştere ca rezultat al jocului unor forţe oarbe, spontane ale naturii? Oare profunzimea spiritului uman nu constituie ea însăşi o dovadă a existenţei

unui creator înțelept? Dacă Dumnezeu nu există, atunci omul nu are o menire superioară, iar istoria şi viața sînt lipsite de sens. Din punctul de vedere teologic, ateismul consecvent trebuie să ducă inevitabil la negarea valorilor supreme, întrucît el „nu are nimic sfînt”.

Ce este omul? Care sînt originea şi locul său în lume? Are vreun sens existența omenirii şi a individului ca atare? Profunzimea şi pertinența răspunsurilor la aceste întrebări asigură în mare măsură succesul în înfruntarea celor doua concepții despre lume.

Religia răspunde în felul ei, invocînd voința şi înțelepciunea lui Dumnezeu, considerat creatorul Universului. La rîndul ei, concepția ateistă despre lume trebuie să rezolve numeroase probleme de mare complexitate, avînd ca punct d^ sprijin gîndirea filosofică şi ştiințifică. Unitatea materială a lumii şi, deci, justețea ateismului sînt demonstrate -aşa cum subliniază F. Engels – de întreaga dezvoltare îndelungată şi dificilă a ştiinței.

Care sînt, aşadar, concluziile ştiințifice cu privire la natura omului şi la locul său în lume?

Întreaga diversitate de fenomene ale realității pot fi dispuse într-o anumită ordine după gradul de complexitate al organizării lor interne. Pe această scară ierarhică a naturii, omul ©cupă, indiscutabil, treapta cea mai înaltă, mai jos fiind situat regnul animal, iar şi mai jos cel vegetal şi, în sfîrşit, natura anorganică. În interiorul acestor regnuri există trepte, ramuri, gradații. Majoritatea oamenilor de ştiință contemporani susțin teza apariției, prin evoluție, a formelor superioare din cele inferioare. În trecut, învățăturile religioase, bazate pe mitologia biblică, porneau de la premisa că tot ce există a apărut printr-un act unic de creație divină. În prezent, teologia creştină admite în principiu ideea evoluției formelor superioare din cele inferioare, considerînd însă că puterea creatoare a acestui proces o reprezintă divinitatea. Legendele biblice din Cartea Facerea, care descriu crearea lumii, permit şi o asemenea interpretare, deşi ea contrazice, indiscutabil, tradiția bisericească şi teologică multiseculară.

Întrucît nu acceptă ideea că omul ar fi rezultatul unei creații divine, ştiința trebuie să răspundă la întrebarea: care este

factorul determinant al evoluției? Este, oare, omul un produs întîmplător al unor procese spontane, sau un rezultat legic, o rezultantă la care trebuia să ajungă natura?

Fără îndoială, pentru apariția vieții organice şi evoluția speciilor ei au fost necesare o mulțime de condiții dintre cele mai variate. Lipsa fie şi a uneia dintre ele ar fi fost suficientă pentru ca acest proces să nu fi început sau să fi avut o altă desfăşurare, ducînd la cu totul alte rezultate. Adoptînd acest punct de vedere, fenomenul om apare ca un produs întîmplător al naturii: el ar fi putut să nu existe în lipsa unei coincidențe fericite a unui mare număr de factori şi împrejurări.

Dar problema poate fi pusă şi altfel. Cînd oamenii de ştiință contemporani îşi exprimă convingerea că viața conştientă e posibilă nu numai pe Pămînt, ci şi în alte zone ale Universului, această convingere cuprinde şi ideea că apariția omului este condiționată de anumite proprietăți fundamentale ale materiei, fiind, deci, în acest sens, neîntîmplătoare. Acolo unde apar toate condițiile necesare, apariția vieții şi procesul evolutiv care a condus la apariția conştiinței vor avea loc în mod necesar. Caracterul întîmplător este numai forma prin care se realizează necesitatea, prin care ea îşi croieşte drum.

Organismele vii, fără a mai vorbi de om, sînt structuri atît de complexe, încît apariția lor nu poate fi explicată prin simpla combinare neaşteptată a unor elemente, ca, de pildă, asocierea diferitelor numere la un joc de zaruri. Dovadă sînt uriaşele greutăți aflate în calea sintezei artificiale a materiei vii. Procesul extrem de îndelungat desfăşurat în natură, care a dus la apariția proto-plasmei vii, iar ulterior la dezvoltarea unei vieți organice mai complexe, trebuia să aibă în sine o anumită tendință. Iar această tendință este condiționată de forțele şi proprietățile materiei înseşi.

Filosofia marxistă nu consideră materia ceva inert, stagnant, încremenit. Materia conține o forță generatoare, ce poate fi denumită convențional putere „creatoare". „Dintre proprietățile inerente *materiei*, -- scriau K. Marx şi F. Engels, rezumînd şi comentînd filosofia lui Bacon – cea dintîi şi cea mai importantă este *mişcarea*, nu numai ca mişcare *mecanică* şi *matematică*, ci şi mai mult ca *impuls*, ca *spirit vital*, ca *tensiune* sau, pentru a folosi o expresie a lui Jakob Bôhme, ca un *chin* (*Qual*) al

materiei”^

Analizînd, din această perspectivă, procesul evolutiv desfăşurat pe Pămînt, putem spune că el este expresia capacităţii naturii de a se dezvolta, de a se mişca pe o traiectorie cu complexitate crescîndă. Din acest punct de vedere, omul nu mai apare ca un produs pur întîmplător, ca un clipocit efemer în oceanul nemărginit al Cosmosului, ca o scînteie ce se va stinge precum s-a aprins. Omul reprezintă continuarea procesului cosmic evolutiv în cadrul căruia potentele naturii îşi găsesc cea mai înaltă formă de exprimare din cîte cunoaştem. În acest sens, omul este o concluzie legică, un rezultat al evoluţiei, determinat de înseşi posibilităţile naturii.

La întrebarea lui B. Russell, reprodusă ca moto la începutul acestui capitol, putem răspunde prin versurile poetului A.N. Maik'ovi

„Nu-s oaspete de-o zi, rătăcitor, Prin hanul lumii trecător.

1 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958, p. 143.

În universul milenar Sînt fiu al Terrei şi-al său ţar. Cu gura sta-voi neostoit De sînul mamei alipit.

N-oi rupe lanţul ce ne-uneşte, Căci ea cu ochii mei priveşte. Cu mine rîde şi oftează, Cu visele-mi deodată creşte, Prin mine cugetă, creează!”

Se pune întrebarea dacă în angrenajul cosmic totul se derulează de la inferior spre superior. Dacă admitem că această mişcare este caracteristică întregului Univers, ajungem inevitabil la concluzia că lumea, în totalitatea ei, evoluează spre un ţel, de la ceva absolut simplu spre ceva absolut complex, desăvîrşit. De aici nu e decît un pas pînă la recunoaşterea unui scop predeterminat al mişcării întregului Univers, pînă la recunoaşterea intervenţiei divinităţii. Datele de care dispune ştiinţa demonstrează însă altceva, în lume au loc procese ce se desfăşoară în direcţii diferite. Nimic nu dovedeşte predeterminarea mersului evenimentelor către un ţel stabilit deliberat de cineva.

Pe drumul perfecţionării, al creării unor forme superior organizate sînt posibile şi chiar inevitabile şi catastrofe, prăbuşiri, regresiuni, momente de impas în evoluţie. Dar chiar

şi aceste „încercări nereuşite” dovedesc atît rolul întîmplării cît şi tendința – condiționată de proprietățile inițiale ale materiei – către autodezvoltare, către crearea de noi forme, prin parcurgerea succesivă a treptelor evoluției.

Orice proces poate fi analizat sub două aspecte – exterior şi interior –, legate între ele şi care se condiționează reciproc. Drumul pe care l-a parcurs natura în făurirea universului lăuntric al omului – psihicul, conştiința – are şi el ca punct de plecare nişte forme elementare, dintre cele mai simple, şi traversează numeroase etape-trepte. Cu o treaptă mai jos se află psihicul animalelor superioare, în mare măsură asemănător celui uman. Această viață interioară se restrînge tot mai mult pe măsură ce coborîm pe scara evoluției, dar nu dispare cu desăvîrşire, nu se reduce niciodată la zero absolut. Plantele au şi ele „un simț interior”, exprimat prin excitabilitate, prin capacitatea de a percepe stimulii din mediul exterior şi de a reacționa adecvat.

V.I. Lenin considera că „în însuşi fundamentul edificiului material”, cu alte cuvinte în însăşi materia anorganică se poate presupune existența unei facultăți asemănătoare cu senzația2. Într-adevăr, chiar şi în natura pe care o numim „nevie”, fiecare particulă, fiecare element este legat de lumea înconjurătoare, avînd capacitatea de a marca, de a manifesta urmele unei influențe exterioare. Această capacitate a materiei a căpătat denumirea de proprietate de reflectare. De aici porneşte lungul drum pînă la manifestările superioare ale energiei psihice, pînă la conştiința umană. Organizarea somatică şi procesele fiziologice constituie aspectul exterior, obiectiv, în timp ce starea interioară poate fi reprezentată de excitabilitatea plantelor, de senzațiile şi simțul interior al animalelor şi de universul lăuntric ai omului. Ceea ce mie îmi apare ideal, subiectiv, poate fi perceput de alții ca obiectiv, materia], spunea L. Feuerbach, materialist de frunte şi eminent ateu din secolul al XIX-lea, referindu-se la corelația acestor două aspecte. Prin urmare, există o singură realitate obiectivă – organismul, al cărui psihic şi conştiință constituie tocmai viața şi starea lui interioară.

Omul este numit uneori organ al naturii, cu ajutorul căruia natura a ajuns la cunoaşterea de sine. Această afirmație implică însă o precizare. Esența omului, funcția lui ca rezultat

suprem, al evoluției materiei nu se reduce doar la rațiune, la capacitatea lui de gîndire şi cunoaştere. La

2 V.I. Lenin, *Opere complete*, voi. 18, Editura Politică, Bucureşti, 1963, p. 38.

nivelul organizării sociale natura îşi continuă procesul cosmologic de evoluție. Omul nu se limitează la cunoaştere, ci acționează practic, transformînd realitatea. Nivelul vieții sociale la care a ajuns natura se întoarce asupra ei înseşi, nu numai în sensul cunoaşterii şi al reflectării, ci, în primul rînd, în cel al influențării practice. Omul, continuînd opera naturii, creează în jurul său un nou habitat – „lumea umană". În om potentele interne ale naturii ating autoexprimarea cea mai înaltă şi se transformă în autotransformare.

Continuarea istoriei naturii în istoria socială constă în transformarea naturii prin folosirea de către om a ştiinței, a tehnicii şi a tehnologiei, cu alte cuvinte a aşa-numitei „naturi artificiale" pe care el a creat-o în procesul propriei sale evoluții. Iar scopul final nu constă în păstrarea mediului înconjurător în forma lui primordială, ci în asimilarea lui, în armonizarea relațiilor omului cu natura.

Apariția omului marchează trecerea din imperiul necesității oarbe, al proceselor spontane în domeniul acțiunii conştiente. Dobîndirea unei libertăți tot mai mari constituie principalul conținut al întregului progres istoric ulterior al omenirii. Direcțiile de creştere a gradului de libertate implică supunerea forțelor naturii, supunerea forțelor dezvolării sociale şi supunerea de către om a propriilor sale resurse.

Dacă este greu de presupus cum se va comporta un anumit individ, în ceea ce priveşte masa indivizilor o asemenea prognoză este mult mai lesne de formulat. Aceasta, fiindcă opțiunea liberă a omului nu este un act nemotivat, ea are o anumită orientare determinată de imperative de ordin social, de necesități economice, de factori politici şi morali. Cu cît se foloseşte mai puțin individul de opțiunea sa liberă, rațională, cu atît creşte gradul lui de programare, iar acțiunile sale devin tot mai previzibile. Acest raționament poate fi aplicat şi la etapele dezvoltării sociale, în general. În măsura în care, în anumite etape istorice ale dezvoltării, libertatea nu se realizează în acțiuni ale maselor de indivizi, cadrul istoric al necesității

devine mai strict delimitat. Materialiştii nu recunosc existenţa unor ţeluri predeterminate, impuse dinafară, cărora li s-ar supune progresul istoric. *Omul însuşi, dezvoltarea forţelor şi a capacităţilor sale constituie scopul în sine al istorici.* Omul trebuie să devină om în adevăratul înţeles al cuvîntului şi să creeze o lume cu adevărat umană, expresie a adevăratei sale esenţe.

Una din particularităţile esenţiale ale universului lăuntric al omului este prezenţa unor repere spirituale, a unor valori. Fiinţa umană se caracterizează nu numai prin nevoia de a mînca, a bea, a se îmbrăca, ci şi prin tendinţa de a percepe raţional viaţa. Omul are nevoie de un scop în viaţă, el trebuie să ştie pentru ce trăieşte. Prin aceasta se deosebeşte el în primul rînd de celelalte vieţuitoare. Asigurarea existenţei, sentimentul de saţietate nu îl pot satisface deplin, în orice caz nu pentru multă vreme. *Satisfacerea principalelor nevoi materiale* constituie doar o premisă, o condiţie – chiar dacă esenţială – a vieţii adevărate. Pentru ca omul să fie om în adevăratul înţeles al cuvîntului, pentru a se realiza pe deplin nu-i sînt suficiente doar premisele materiale, ci, totodată, şi un nivel ridicat de dezvoltare a lumii sale spirituale.

În alcătuirea universului spiritual al personalităţii sînt implicate, alături de cunoştinţe, principiile morale şi estetice. Năzuinţa spre adevăr, bine şi frumos este proprie omului.

Omul se caracterizează nu numai prin raţiune, prin cunoaştere, ci şi prin voinţă, sentimente, emoţii, interese, pasiuni. Personalitatea umană este în mai mare măsură conturată de ceea ce iubeşte sau urăşte, de ceea ce apreciază sau dispreţuieşte, aprobă sau respinge, decît de cunoştinţele omului. Şi e firesc să fie aşa, deoarece cunoştinţele sînt obiective prin conţinut şi pot fi în mare măsură identice la oameni diferiţi. Apoi, însăşi cunoaşterea este determinată de necesită-' ţile, dorinţele şi sentimentele individului şi nu pur şi simplu de curiozitate. Se spune că o cunoaştere temeinică nu e posibilă fără iubire. Dar uneori ura este aceea care atrage atenţia asupra obiectului. După opinia lui Hegel, nimic din ce e măreţ pe lume nu s-a făcut fără o imensă pasiune,

Oamenii nu sînt nişte observatori impasibili: Snlăuntrul aceluiaşi act de trăire psihică se disting două momente

diametral opuse: cunoaşterea şi atitudinea. Dacă despre conținutul cunoaşterii se poate spune că ne parvine din afara, atitudinea provine din noi şi este Îndreptată asupra obiectului. Ne bucurăm şi ne revoltăm, apreciem ceva ca agreabil sau neplăcut, util sau dăunător, frumos sau urît, moral sau imoral. Aprecierile nu depind exclusiv de însuşirile obiectului sau ale fenomenului respectiv, ci şi de personalitatea celui care emite aprecierea, precum şi de criteriile sale de apreciere. Cum pot fi explicate, de exemplu, gusturile diferite în domeniu] gastronomiei? Fireşte, prin particularitățile diferiților indivizi şi prin necesitățile lor. Aprecierile noastre estetice şi morale depind, de asemenea, nu numai de obiectul apreciat, ci şi de ceea ce sintem noi înşine, de pozițiile de pe care judecăm. Aprecierea presupune existența unui scop.

După cum arată experiența, aprecierile estetice şi morale sînt determinate, în ultimă instanță, de condițiile istorice, sociale şi de clasă, care conlucrează la formarea gusturilor şi părerilor noastre şi, totodată, predetermină aprecierile şi evoluția lor. De aceea, nu se poate formula o definiție general valabilă a frumosului sau a binelui prin precizarea proprietăților şi a calităților concrete ale fenomenelor. Vremurile se schimba, apar alte condiții, se transformă omul însuşi, precum şi atitudinea lui față de lumea înconjurătoare. În consecință, el va aprecia ca frumoase, morale etc. alte proprietăți, alte particularități şi alte calități ale fenomenelor. Această variabi-litate a aprecierilor nu este, însă, absolută. Întotdeauna ceva permanent, general-uman se păstrează. Indiferent de schimbările survenite, omul rămîne om. În plus, deşi domeniul aprecierilor morale şi estetice este în continuă mişcare, aceasta mişcare cere o anumită finalitate obiectivă, un temei ascuns în spatele acestei fluctuații aparente. Modificarea aprecierilor subiective are cauze obiective, care orientează progresul istoric. O societate poate fi apreciată după valorile şi năzuințele promovate de membrii ei.

Valoarea exprimă importanța pe care omul o acordă unui obiect al aprecierii sale. Valorile nu pot fi identificate cu obiectele înseşi, ele nu există decît în prezența omului. Lumea valorilor este schimbătoare, ea se modifică odată cu omul. Valorile sînt un mijloc de orientare în viață.

Din cele mai vechi timpuri, gânditorii, artiştii şi poeții au fost atraşi de conexiunea valorilor spirituale fundamentale. La prima vedere s-ar părea că frumosul, binele şi adevărul diferă în esența lor. Un om poate fi frumos, dar imoral, sau poate fi profund moral şi pur, dar lipsit de inteligență şi cultură. În unele cazuri omul îşi consacră întreaga energie cunoaşterii, fără a se preocupa şi de ceea ce este frumos şi moral. S-ar părea că istoria şi viața oferă numeroase asemenea exemple. Dar o analiză aprofundată pune în lumină legătura organică dintre principalelele valori spirituale. Astfel, cuvîntul rusesc „pravda" (dreptate, adevăr) este apropiat semantic de cuvîntul „istina" (adevăr, realitate), dar conține totodată şi o încărcătură morală: „pravda" (adevărul, dreptatea) este ceea ce trebuie să triumfe în viață.

Cunoaşterea realității, a adevărului şi năzuința spre un ideal moral sînt implicate în orice activitate şi creație. Dar orice creație include şi un moment estetic, fiind posibilă, după cum observa Schiller, numai într-o dispoziție estetică aparte a spiritului. „Pentru mine, frumosul sălăşluieşte în adevăr", spunea I.E. Repin.

K. Marx a dat o înaltă apreciere ideii formulate de filosofii stoici ai antichității potrivit căreia numai frumosul poate fi bine. În capodopera lui Cervantes *Don Quijote* există un episod în care o doamnă, întrebînd cum ar puica deveni o frumusețe, capătă următorul răspuns: „Prin moralitate", într-adevăr, chipul moral al omului se oglindeşte în aspectul său exterior, în comportarea lui. Se întîmplă deseori ca un ins care ni s-a părut frumos la prima vedere să-şi piardă farmecul atunci cînd, cunoscîndu-l mai bine, constatăm sărăcia sa spirituală şi morală. Dimpotrivă, cineva care inițial nu ne-a impresionat prea plăcut prin înfățişarea sa, ne poate părea frumos ulterior, atunci cînd trăsăturile sale ni se vor dezvălui luminate de noblețe spirituală, de inteligență şi de o înaltă moralitate.

În tragedia lui A.S. Puşkin *Mozart şi Salieri*, după ce îl otrăveşte pe Mozart, Salieri realizează adevărul cuvintelor: „Geniul şi mişelia sînt două lucruri incompatibile". Un adevărat creator de frumos ştie şi apreciază în viață acel ceva care îl scoate de sub stăpînirea sentimentelor josnice ca perfidia, invidia, mişelia.

Capacitatea de a înțelege adevărul adînc al vieții este în strînsă dependență de orientarea noastră morală. Unui suflet curat adevărul i se dezvăluie mai uşor şi mai profund decît intelectului rafinat al unui om care caută mai puțin adevărul şi mai degrabă prilejul autoafirmării şi demonstrarea superiorității față de ceilalți oameni. Aşa se şi explică de ce multe dintre cele mai înțelepte cugetări formulate de-a lungul timpurilor, încă din vechime, rămîn uneori fără ecou, nereceptate.

Datorită confruntărilor sociale şi contradicțiilor lăuntrice pe plan spiritual, în societățile împărțite în clase binele şi adevărul, binele şi frumosul s-au văzut despărțite, ba chiar opuse. L. N. Tolstoi ajunsese la concluzia că creația artistică îl sustrage pe om de la bine, îl împiedică să fie moral, acționînd ca una din formele ispitei. El avea dreptate în măsura în care în societatea din vremea sa arta era pusă adesea în slujba păturilor sociale suprapuse, neurmînd calea slujirii binelui. Mult mai îndreptățită este însă părerea lui F.M. Dostoïevski, potrivii căreia frumosul joacă un rol uriaş în viața de toate zilele, atît în ceea ce priveşte regenerarea spirituală, cît şi elevarea personalității.

Valorile constituie, aşadar, puncte de reper pe drumul autocunoaşterii, al înțelegerii adevăratei noastre esențe. Dar în viață nu este totul atît de simplu cum pare uneori. Deşi moralitatea, frumosul, cunoaşterea servesc progresul omenirii în toate etapele istoriei, într-o lume a inegalității sociale aceste valori au, prin ele însele, un conținut contradictoriu. Năzuința spre ele îi poate arăta omului calea cea bună, dar îl poate şi abate din drum. Interesul social de clasă a alimentat şi alimentează conținutul reprezentărilor despre frumos şi despre bine, influențează cunoaşterea. Deseori oamenii năzuiesc spre ceea ce consideră a fi drept şi adevărat, dar cad în mrejele unor iluzii dăunătoare, distrugătoare şi înrobitoare. Binele şi răul sînt principiile de bază, „coordonatele” esențiale ale oricărei morale. Cu toate acestea, nu s-a putut găsi niciodată un răspuns univoc şi convingător pentru toată lumea la întrebarea în ce constă binele şi în ce constă răul.!

Aceasta i-a îndreptățit pe unii să suțină că morala se poate baza numai pe religie. Binele şi răul, moralul şi amoralul ar fi

delimitări stabilite de Dumnezeu. Dacă ele ar fi reduse la ceea ce aduce folos sau pierdere, plăcere sau suferinţă, motivaţia morală ar fi înlocuită cu consideraţii de ordin, raţional, de calcul, iar preceptele morale şi-ap pierde conţinutul sacru. Alţii, dimpotrivă, con* sideră că ambiguitatea noţiunii de „bine”, ire* ductibilitatea ei la ceea ce este util, la motivaţii raţionale constituie o dovadă că binele şi răul nu sînt decît păreri, iluzii, prejudecăţi.

Mecanismul psihofiziologic al conştiinţei este în principiu acelaşi la toţi oamenii, indiferent de rasă, naţionalitate sau apartenenţa de clasă. Dar conţinutul concret şi evoluţia conştiinţei, sensul reprezentărilor despre bine şi rău sînt departe de a fi aceleaşi la indivizi aparţinînd unor clase sociale diferite, în epoci diferite. Întrueit în societate a dominat, de regula, morala claselor privilegiate, drapată în veşmînt religios, deseori s-a formulat părerea, sub forma unui protest, că în general e lipsit de sens să se vorbească de conştiinţă, de noţiunile de bine şi de rău şi că înseşi aceste noţiuni ar trebui scoase din uz. O asemenea atitudine, deşi explicabilă, constituie totuşi o exagerare. Noţiunile de bine, rău, conştiinţă, îndatorire morală au şi un conţinut general uman,]a care nu se poate renunţa, şi, propriu zis, ele nu au ieşit niciodată din uzul general. Aceste noţiuni nu pot fi înlăturate – deşi încercări au existat – numai pentru motivul că li s-au atribuit sensuri diferite, după cum, din aceleaşi raţiuni, nu poate fi respinsă, de exemplu, noţiunea de frumos.

Important este de a analiza ce anume stă la baza diferenţierii răului de bine, cum a apărut morala şi care este relaţia dintre apariţia moralei şi religie.

„INSTINCTUL SOCIAL” ŞI MORALA

Şi orjcît viaţa crunt ne-ar frlngc, purtăm, chiar mintea de-am pierdut, Sămînţa binelui în sînge, Şi-un tainic glas, neprefăcut, De clerul fals ne-nchisă gură, Clamînd frăţia'ntru natură,

Sînt bun ră-n cuget liber zbor $i nu de iad eă-s temătoi!

A. N, Maikov

Morala este una dintre particularităţile care disting viaţa omului de cea a animalelor. Omul este definit uneori drept unica fiinţă care poate să roşească, unica fiinţă morală. Conştiinţa morală este o trăsătură inalienabilă a fizionomiei

umane. Opiniile oamenilor de ştiinţă, precum şi ale filosofilor de diferite orientări coincid în această privinţă.

Marele naturalist Ch. Darwin, care a elaborat teoria originii omului ca rezultat al evoluţiei lumii animale, considera că principiul etic constituie principala deosebire a omului de animal. După părerea sa,-< această diferenţiere nu poate fi explicată prin simpla acţiune a selecţiei naturale.

Deşi în dezacord cu Darvvin în unele privinţe, gînditorul german Imm, Kant, care are merite deosebite în domeniul filosof iei şi, în special, în elaborarea teoriei moralei, considera de asemenea că îndatorirea morală, conştiinţa sînt elemente care îl situează pe om deasupra animalelor. Această precizare este importantă deoarece deseori se vorbeşte numai de capacitatea de abstractizare ca despre o trăsătură specifică minţii omeneşti, pierzîndu-se din vedere morala. Nu în-tîmplător se zice în popor: „Şi-a pierdut chipul de om”, cu referire, în primul rînd, la decăderea morala, la pierderea conştiinţei morale. Omul poate să decadă, poate să ajungă „mai rău” decît un animal, tocmai pentru că animalele se situează în afara binelui şi a răului, ele sînt nevinovate sub raport moral, pe cîtă vreme omul, pierzîn-du-şi conştiinţa morală, încetează a mai fi om, îşi alterează trăsăturile umane. Meritele unui individ le măsurăm, în primul rînd, prin prisma omeniei; ne apreciem reciproc pentru calităţile noastre spirituale, precum nobleţea de caracter, bunătatea, onestitatea, curajul ş. a.

Dacă omul este cel mai complex dintre toate fenomenele existente, tot astfel şi principiu] moral este cel mai complex dintre toate trăsăturile specifice genului uman. În general, esenţa unui fenomen ni se dezvăluie prin înţelegerea genezei lui, adică a procesului apariţiei şi evoluţiei sale. Or, morala a apărut în vremuri atît de îndepărtate şi a intrat în viaţa oamenilor într-un mod atît de discret, fără să lase în istorie urme vizibile, materiale, încît refacerea drumului de la geneză către esenţă nu mai este posibilă. Sîntem nevoiţi să acţionăm în sens invers: mai întîi să elucidăm ce este morala şi abia apoi să medităm asupra începuturilor sale, asupra izvoarelor ei, asupra necesităţilor sociale care au condiţionat-o.

Procesul apariţiei moralei a fost indisolubil legat de formarea conştiinţei şi a conştiinţei de sine a omului, a constituit un

moment, o latură a procesului de formare a personalității umane, şi tocmai de aceea nu s-a imprimat prea clar şi exact în memorie. Totuşi, apariția moralității a constituit un moment atît de important în viața istorică a societății, încît s-a păstrat în cele mai vechi mituri, care ne vorbesc şi azi, în forme specifice, despre primii oameni, despre secolul de aur, despre pierderea nevinovăției şi căderea în păcat a omului, despre cunoaşterea binelui şi a răului.

Caracterul complex al moralei a generat din cele mai vechi timpuri ideea originii ei misterioase, supranaturale, sentimentul neputinței de a. O explica prin cauze naturaleJ conştiința ar fi, chipurile, glasul lui Dumnezeu, Mai tîrziu, teologii au folosit însăşi existența conştiinței ca argument al existenței unei puteri divine.

Conştiința este, fără îndoială, acel „instrument”, acel organ cu ajutorul căruia personalitatea realizează aprecierea morală a acțiunilor proprii şi străine, a intențiilor, motivațiilor şi orientării lor. Rolul ei poate fi comparat, oarecum, cu cel al girometrului -dispozitiv cu care sînt dotate rachetele şi care înregistrează orice abatere de la ruta stabilită, dînd semnalul pentru corectarea ei. Asemenea girometrului, conştiința trebuie să fie corect orientată pentru a emite aprecieri corecte. Despre un om care acționează cum îi dictează conştiința se poate spune că este cinstit, dar nu se poate afirma că are întotdeauna dreptate pe plan moral. O conştiință morală „încremenită”, care nu ține seama de nimic în afară de sine, fără legături cu opinia publică, cu opinia maselor largi populare (adevărata moralitate îşi are tot-deuna rădăcinile în viața poporului), duce, inevitabil, la urmări nefavorabile. Cu conştiința „curată” s-au comis destule crime. Iată de ce „conştiința curată este o scornire a diavolului”, scria Albert Schweitzer1. Nu putem accepta pozițiile acelor filosofi care propovăduiesc imperativul răspunderii doar în fața propriei conştiințe şi care consideră că vocea interioară a conştiinței este unica şi infailibila călăuză în viață. (Punct de vedere susținut, între alții, şi de J.-P. Sartre.) La fel de inconsistentă sub raport etic este şi poziția conformistă care preconizează supunerea față de pretențiile celor din jur şi renunțarea la convingerile proprii. În cazul în care imperativele propriei conştiințe sînt în divergență cu exigențele opiniei

publice, nu se poate spune dinainte de partea cui este justeţea morală. Cînd aceste divergenţe devin permanente şi cuprind o arie largă ele atestă o stare proastă a societăţii.

1 Albert Schweitzer, *Cultură şi etică*, Moscova, 1973, d. 315 (în 1. rusă).

Alteori dreptatea morală poate fi de partea unei anumite personalităţi şi nu a majorităţii. Dar conştiinţa fiecărui individ se formează sub influenţa societăţii şi nu poate fi independentă de ea.

Fireşte, omul trebuie să acţioneze în toate privinţele şi întotdeauna aşa cum îi dictează propria conştiinţă, fără să uităm însă că conştiinţa nu este determinată numai de intuiţie, ci şi de raţiune, cu alte cuvinte ea este supusă schimbării, criticii, evoluţiei.

În literatura sovietică de specialitate există puncte de vedere diferite despre momentul şi modul în care a apărut morala. Astfel, unii cercetători susţin că morala a existat de la bun început, ca fiind dintotdeauna necesară pentru reglementarea comportării oamenilor în condiţiile traiului în comun. Numeroşi eticieni consideră, însă, că morala a apărut abia într-o perioadă mai tîrzie, odată cu primele diferenţieri sociale, odată cu desprinderea muncii intelectuale de munca fizică ş.a.m.d. Divergenţele de păreri se explică, în mare măsură, prin faptul că termenului de morală i se atribuie sensuri diferite. Adesea morala este interpretată, mai larg, ca disciplină colectivă, ca un sistem de norme de convieţuire, în general. În această accepţie, fireşte, morala a existat dintotdeauna. Indiscutabil, şi în societatea gentilică existau anumite obiceiuri, norme de comportare, reprezentări despre ceea ce este bine, permis sau interzis. Mai mult chiar, moravurile orînduirii gentilice, bazate pe un colectivism primitiv, erau, într-un anumit sens, mai înalte şi mai pure decît cele din epocile cînd a apărut proprietatea privată şi cînd vechea societate gentilică a început să fie subminată prin furt, silnicie, perfidie, trădare2.

Există însă o accepţie a noţiunii de morală mai strictă şi mai apropiată de perspectiva actuală, înţeleasă ca formă a conştiinţei sociale, în cadrul că-

2 Vezi K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, Bucureşti, 1965, p. 97.

reia faptele şi evenimentele sînt analizate şi apreciate după anumite criterii ale binelui şi răului. Cu acest sens vom folosi în continuare termenul de morală, avînd în vedere o formă specifică a perceperii de către om a realităţii şi a lui însuşi, un gen aparte de activitate spirituală care presupune prezenţa unor structuri şi alcătuiri psihice de mare complexitate, cum sînt conştiinţa, simţul datoriei morale, noţiunile de bine şi de rău.

În această accepţie, morala este departe de a îngloba toate normele de comportament social. Nici prezenţa unor trăsături de caracter ce puteau corespunde moralei tradiţionale, nici reglementarea vieţii comunităţilor primitive după anumite norme nu constituie încă o dovadă a existenţei unei conştiinţe morale care-şi întemeiază aprecierile pe noţiunile specifice de bine şi rău. Cunoscutul specialist în problemele eticii O. G. Drobniţki menţiona în această privinţă: „... e puţin probabil ca morala să fi apărut odată cu societatea umană. De aceea, mi se pare greşită afirmaţia pe care o auzim şi o citim adesea, cum că omul primitiv ar fi fost o fiinţă cu o înaltă moralitate. Căci nu este vorba de modul de comportare al acestuia în colectivitate şi de interdicţiile de comportare faţă de semenii săi, ci de modalităţile de reglementare a comportamentului ce caracterizau acea stare a moravurilor... Noţiunea de morală nu înglobează, cîtuşi de puţin, toate normele de comportare, ci numai un anumit tip, deosebit de mulţimea celorlalte... Forma cea mai simplă de intervenţie colectivă erau con-strîngerea şi presiunea psihologică, cu alte cuvinte cu aceeaşi constrîngere era ameninţat şi cel ce se abătea de la norma generală. Dar aceasta nu este încă morală”3.

După părerea lui O.G. Drobnikţi, morala pro-priu-zisă este un mecanism aparte de reglementare a comportamentului social, care se realizează pe

8 O. G. Drobniţki, *Adevărul ştiinţei şi binele moral*, în *Ştiinţa şi morala*, Moscova, 1971, p. 291 – 292 (în 1. rusă).

baza opţiuniij între bine şi rău şi prin legătura spirituală dintre individ şi societate4.

Reglementarea comportamentului constituie una dintre principalele funcţii ale moralei, dar esenţa acesteia nu trebuie redusă la acest rol, după cum vom vedea mai departe. În orice

caz, însă, simpla referire la necesitatea reglementării comportamentului este insuficientă pentru explicarea genezei moralei. Se ştie, doar, că şi comportamentul animalelor este reglementat, şi încă într-un mod extrem de complicat, mai ales la speciile care duc o viață gregară -- turme, stoluri, roiuri etc. Viața într-un furnicar sau într-un stup de albine (specii care nu se situează prea sus pe scara evoluției) îl uimeşte pe observator prin coordonarea şi complexitatea ei. Diviziunea sarcinilor şi executarea lor neabătută, împărțirea prăzii, întrajutorarea, sacrificiul în interesul speciei sau al securității urmaşilor şi chiar un fel de „solicitudine”, „devotament”, „compasiune”, „fidelitate conjugală” – pot fi observate în comportamentul „fraților noştri mai mici”. Pentru caracterizarea acestor fenomene, ştiința care se ocupă de comportamentul animalelor foloseşte un termen special – acela de „instinct social”5. Acest instinct, format în procesul existenței în comun, obligă la un anumit tip de comportament. Alături de instincte, joacă un rol regulator reacțiile reflex-condiționate, formate în procesul adaptării individuale sau colective la mediul exterior. Fireşte, toate aceste mecanisme de reglare trebuie să fi existat şi la turma umană primitivă. Mecanismele dezvoltării evolutive, care au condiționat apariția unor forme complexe de conviețuire – cum sînt cele observate la animalele gregare –, au acționat indiscutabil şi în acea ramură a evoluției care a dus la apariția omului şi au jucat un rol important în devenirea lui biologică. Omul apare de la început ca un animal social. Premisele

4 Op cit., p. 292.

Desigur, termenul este convențional şi antropologi-zant. Referitor la animalele care trăiesc în turme există un termen mult mai adecvat – „instinctul gregar”.

apariției muncii, a vorbirii şi a formelor incipiente de legături sociale s-au constituit, într-o măsură oarecare, încă în procesul evoluției biologice, una din pîrghiile acesteia constituind-o dezvoltarea şi perfecționarea formelor de relații în interiorul grupurilor. Referindu-se la omul primitiv, K. Marx arată că acesta „apare inițial ca membru al speciei, ca ființă tribală, ca un animal gregar”8.

Fără îndoială, la ieşirea din starea de animalitate comunitățile umane au continuat în mare măsură să se autoregleze prin

mijloace elaborate anterior. Deci, morala trebuie dedusă şi explicată cu ajutorul unor cauze şi factori noi, de ordin social, care au operat o distincţie clară între viaţa oamenilor şi viaţa animalelor, între istoria omenirii şi istoria naturii.

Prin ce se deosebeşte comportarea animalelor care trăiesc în comunităţi de comportamentul uman?

În primul rînd, prin faptul că animalul, su-punîndu-se instinctului cu care e înzestrat sau reacţiilor adaptative reflex-condiţionate elaborate în procesul existenţei sale, nu acţionează liber; comportarea lui este programată, mai mult sau mai puţin determinată. Păsările îşi fac cuibul, îşi îngrijesc puii, pentru că în condiţiile date ele nu se pot comporta altfel. Pe cîtă vreme omul are capacitatea de a acţiona din motive conştientizate şi are libertate de opţiune, cu alte cuvinte îşi poate stabili singur atitudinea faţă de ceva. Aceasta ne permite să apreciem – să respingem sau să aprobăm – comportarea lui. Omul trebuie să răspundă pentru faptele sale. Dar capacitatea sa de a-şi alege liber linia de comportare nu înseamnează că omul este cu adevărat şi întotdeauna liber să opteze. El se poate supune, fără a raţiona, unei constrîngeri din afară, poate fi robul propriilor pasiuni, instincte şi, în acest caz, comportarea lui este, de asemenea,

6 K. Marx, F. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, partea I, Editura Politică, Bucureşti, 1972, p. 446.

programată şi determinată. Dar nici în aceste împrejurări el nu este scutit de responsabilitate, deoarece el *are capacitatea de a alege* şi, deci, poartă răspunderea faptelor sale. Toate acţiunile care poartă amprenta unor acte de voinţă pot fi supuse aprecierii morale. Numai pierderea uzului raţiunii, adică incapacitatea unei opţiuni conştiente, îl scuteşte pe om de verdictul judecăţii morale.

Noţiunea de vină morală nu se aplică copiilor sau celor alienaţi mintal, acţiunile lor fiind considerate involuntare. Cel care a săvîrşit însă o faptă reprobabilă, nereuşind să-şi înfrîneze instinctele sau pasiunile, este tras la răspundere, deoarece el avea posibilitatea şi obligaţia de a se conforma exigenţelor moralei. Morala nu cere o simplă supunere faţă de normele societăţii. Dacă am săvîrşit o faptă bună sau m-am abţinut de la o acţiune reprobabilă numai de frica pedepsei sau

a condamnării de către opinia publică, nu se poate spune că atitudinea mea a avut o motivație morală. Una este dacă omul nu fură pentru că furtul însuşi îi repugnă, fiind incompatibil cu principiile sale morale, cu respectul său față de semeni şi față de el însuşi şi cu totul alta dacă nu fură de teamă că va fi prins. Chiar în cazul cînd individul se abține de la crimă sau de la alte fapte reprobabile pentru ca să trăiască liniştit, nu se poate spune că purtarea lui e dictată de imperative de înaltă moralitate. Deşi în acest caz nu există elemente aparent condamnabile (faptele sînt conforme cu normele eticii), totuşi grija pentru confortul spiritual, pentru liniştea sufletească nu este echivalentă cu năzuința spre bine. Uneori convingerile morale îi pot sili pe oameni la sacrificarea bunăstării şi liniştii personale în folosul binelui şi al adevărului.

Unii consideră că nu are prea mare importanță de ce anume nu a furat un om, important este că nu a furat. O asemenea părere este greşită. În acest caz trebuie să operăm o distinție de principiu. O faptă aparent conformă cu cerințele moralei poate fi săvîrşită în scopuri dintre cele mai josnice – din considerente carieriste, pentru adormirea vigilenței, pentru a cîştiga încrederea etc. Or, în viață oricine preferă să aibă de-a face cu oameni incapabili de fapte josnice în virtutea convingerilor lor morale şi nu dintr-un interes, nu de teama de a nu fi pedepsit, sau din grija pentru liniştea sufletească.

Morala nu pretinde o simplă supunere față de exigențe din afară, ci exprimarea de bună voie a opțiunii pentru bine în defavoarea răului. Fireşte, aceasta nu înseamnează că constrîngerea şi respectarea unor exigențe morale de către individ sînt de prisos. Atît constrîngerea, cît şi supunerea sînt necesare în orice societate, inclusiv în societatea socialista. Ordinea publică, disciplina se bazează încă, în mare parte, pe măsuri de constringere economică, juridică, administrativă etc. Într-o oarecare măsură, constrîngerea se va menține şi în viitor (de exemplu, în procesul educativ, în atitudinea față de copii), dar sfera comportamentului conştient, liber consimțit se va extinde tot mai mult, odată cu înaintarea spre societatea comunistă. Prin simpla constringere nu pot fi rezolvate toate problemele, inclusiv cele legate de educație. Individul poate fi constrîns să renunțe la fapte reprobabile şi să facă numai ceea

ce i se cere, dar el nu poate fi silit să devină o ființă morală, or, în viață nu doar faptele contează ci şi motivația care le-a generat. Fireşte, în viață pe oameni îi judecăm după faptele lor. Alt mijloc nu există, întrucît nu există metode infailibile de sondare a sufletului. Pe baza faptelor judecăm şi mobilurile, deoarece ele se exprimă prin fapte. Dar dacă am lua în considerare numai acțiunile ca atare şi rezultatele lor obiective ar trebui să-i tragem la răspundere şi pe nebuni şi pe copii, să nu operăm nici o distincție între o crimă premeditată şi o crimă fără premeditare. Or, însuşi dreptul penal ia în considerare mobilurile actelor comise.

Desigur, aprecierea morală nu poate face abstracție de rezultatul faptic la care a condus o intenție bună din punct de vedere subiectiv. Bunele intenții nu justifică rezultatele păgubitoare. Morala îl obligă pe om să prevadă urmările reale ale faptelor sale, cel puțin pe cele din viitorul apropiat.

După cum moralitatea unui individ trebuie apreciată nu numai după faptele sale, ci şi după motivația lor, tot astfel se poate vorbi despre apariția conştiinței morale sociale şi a comportamentului moral social numai atunci cînd la membrii societății respective s-a constatat prezența unei motivații de un tip deosebit – năzuința spre bine – diferită de celelalte impulsuri care le ghidează comportamentul, cum sînt oportunitatea practică, constrîngerea din afară, pornirile instinctuale, teama ş.a.. Înainte de a opera o distincție netă între bine şi rău nu se poate vorbi de morală. Viciile şi virtuțile nu există ca atare, nu sînt însuşiri fireşti. Viciu este ceea ce oamenii (societatea, clasa) resping, condamnă, iar virtute, ceea ce ei aprobă. Pînă la apariția reprezentărilor despre rău şi bine, „sălbaticul", „omul gregar" era tot atît de inocent moralmente (nu era nici moral, nici imoral) ca un animal sau un copil nevinovat.

După cum am arătat, premisa psihologică, interioară a moralei o constituie aptitudinea omului de a săvîrşi acte raționale, conştiente, capacitatea de a opta liber, de a se autodetermina. Cum a apărut această capacitate care lipseşte în lumea animalelor? Ne apropiem de cea mai importantă deosebire dintre viața oamenilor şi viața animalelor.

Dacă animalele folosesc ca atare ceea ce le oferă de-a gata

natura, adaptîndu-se la condițiile existente, omul a păşit pe calea creării acestor condiții, a adaptării lor la nevoile sale. În procesul muncii au luat naştere relații cu totul noi între om şi natură. Munca înseamnă acțiune asupra naturii, într-un anumit sens violentarea acesteia în scopul obținerii unor anumite rezultate, în acest proces se formează conştiința şi conştiința de sine a oamenilor. Animalul nu se separă pe sine de natură, pentru el autopercepe-rea şi perceperea realității formează un tot unitar.

Omul a reuşit să se detaşeze de natură deoarece a acționat practic asupra ei şi, în cadrul acestei acțiuni de influențare, a dobîndit capacitatea de a se distinge pe sine ca agent de natură ca obiect al acțiunii de influențare.

Omul, putînd medita asupra propriei sale persoane, poate emite judecăți de valoare şi despre sine şi despre semenii săi, ca subiecți de acelaşi fel. Fără această capacitate de a da atenție acțiunilor proprii şi ale celorlalți nu ar fi fost posibilă munca, adică activitatea conştientă, subordonată unui scop, ci numai o activitate instinctuală. Activitatea în procesul muncii presupune momentul de apreciere şi de autoapreciere („nu e bine cum fac”, „e bine cum fac”). Nu este vorba, deocamdată, de apariția unor aprecieri morale specifice, ci a unor aprecieri în general.

În cadrul relațiilor specifice ale omului cu natura, în procesul muncii a luat naştere şi s-a dezvoltat capacitatea sa de a acționa conştient în vederea realizării unui anumit scop, ceea ce constituie o trăsătură umană distinctivă. Astfel a luat naştere libertatea, acesta a fost cadrul primelor ei manifestări.

Adaptabilitatea naturii vii a atins apogeul în ființa umană, autodepăşindu-se, conducînd la finalitatea acțiunilor conştiente şi a actului de creație. Apariția conştiinței a însemnat un moment de cotitură, odată cu care s-a deschis o etapă nouă a procesului general de evoluție. Evoluția biologică a omului se încheie, epuizîn-du-şi posibilitățile. Rezultatele obținute sînt un punct de plecare pentru noi factori de dezvoltare şi, cu toate că cele vechi continuă să dăinuiască în om, ele trec pe un plan secundar, cedînd primul loc factorilor sociali, care croiesc drumul mai departe.

Înlăturarea vechilor mecanisme comportamentale instinctuale

s-a produs însă în mod treptat, odată cu maturizarea capacității de gîndire a omului. Ca orice progres, nici acest proces nu s-a realizat, însă, fără pierderi, cheltuieli şi recesiuni. Nu rareori omul a plătit scump, şi mai plăteşte şi astăzi, din cauza slăbirii instinctelor. Experiența acumulată şi depozitată în adîneul psihicului uman continuă să rămînă necesară chiar şi în zilele noastre. O dovedeşte, printre altele, şi faptul că deseori, în numeroase sfere de activitate vitală, ne conducem nu numai după considerente de ordin rațional, ci şi după intuiție, instincte, impulsuri interioare, după sentimente morale şi estetice. Prin urmare, uneori înăbuşim imperativul lăuntric care îndeamnă la oportunitate practică, la calcul. Lumea interioară a omului este mult mai bogată decît cea percepută de rațiune sau de ştiință.

Nu întîmplător, de pildă, auzind rostindu-se un adevăr, avem uneori sentimentul că ne era de multă vreme cunoscut, doar că nu am reuşit să-l exprimăm în cuvinte. Însăşi gîndirea abstractă, acest instrument al ştiinței, este posibilă numai pe baza acelui empirism general-uman care pătrunde în psihicul uman, sedimentîndu-se sub forma figurilor logice, axiomelor etc.

Conştiința nu epuizează psihicul omului. Sîn-tem departe de a conştientiza toate senzațiile şi percepțiile noastre. Sîntem influențați şi de înclinațiile şi aspirațiile noastre aflate în afara conştiinței. Odată apărută însă, sfera comportamentului conştient se lărgeşte continuu în procesul dezvoltării activității raționale. Chiar dacă omul nu este întotdeauna conştient de înclinațiile şi impulsurile care îl animă, el poate să-şi propună în mod conştient un scop pe care să-l urmărească în toate acțiunile sale.

Capacitatea dobîndită a omului de a-şi da seama de ceea ce face şi în ce scop acționează s-a inclus în sistemul vechilor mecanisme comportamentale – al instinctelor şi al deprinderilor re-flex-condiționate, completîndu-le şi, totodată, în-gustînd sfera manifestării lor. Pe măsură ce munca a devenit o trăsătură definitorie a întregului mod de viață uman, conştientizarea de către om a acțiunilor sale a depăşit cadrul procesului muncii şi s-a extins şi asupra altor laturi ale activităților sale vitale. Conştientizarea actelor de muncă a evoluat în

direcția conştientizării întregii sfere comportamentale. Cu alte cuvinte, întrebarea „de ce fac asta?” a putut fi pusă şi pentru acțiuni care la început erau efectuate din instinct, automat.

Înseşi imperativele conştiinței nu au apărut, oare, din nişte constatări raționale, conştiente, care, ulterior, fiind solid însuşite şi transformîn-du-se în cerințe ale conştiinței şi-au pierdut legătura aparentă cu baza rațională care le-a generat? O atare opinie poate fi deseori auzită, Unii încearcă să deducă nemijlocit starea de fapt a moralei din necesitatea reglementării conştiente a relațiilor de muncă colective. O ademenea tratare a problemei nu explică, însă, esențialul: datorită cărei cauze raționalitatea şi finalitatea, care stau la baza muncii, s-au transformat într-un motiv moral, cu un sens şi un caracter aparte? Trăsătura specifică a moralei constă în faptul că cerințele sale nu se bazează nemijlocit pe mobiluri de oportunitate practică. La rîndul său, reglementarea rațională a activității nu necesită, practic, un suport ideologic. Desigur, normele conştientizate, legile au jucat şi joacă un rol important în viața oamenilor. Dar, ca şi în cazul tradițiilor, oamenii nu le respectă neapărat din motive de ordin moral. Legea are putere coercitivă, obiceiurile, tradițiile sînt respectate din obişnuință, urmînd regula de a nu te abate de la conduita general acceptată. Morala însă poate să îndemne, uneori, la fapte ce contravin legalității, obiceiului, tradiției sau opiniei majorității. Motivația morală are o trăsătură distinctivă, ea reuneşte rațiunea şi sentimentul, intenția conştientă şi impulsul instinctual.

După cum am mai arătat, morala este în mod necesar condiționată (deşi insuficient) de conştiință şi de libertatea de opțiune. Pe de altă parte, tot atît de indubitabilă este legătura dintre morală şi „instinctul social”, amintit anterior, care a contribuit la reglementarea comportamentului turmei umane primitive. Coincidența manifestărilor exterioare ale „instinctului social” cu cômportamentul moral ne face să presupunem că acest instinct a jucat un rol important în geneza moralității. Aceste două premise ale moralei sînt, insă, aparent, în contradicție, deoarece conştiința şi libertatea de opțiune fac posibilă abaterea de la imperativele instinctului. Dacă animalul nu se poate comporta contrar instinctelor sale, oniul, datorită

libertății pe care a dobîndit-o prin conştientizarea mediului înconjurător şi a propriului eu, poate ieşi de sub imperiu! instinctului şi' poate acționa după cum îi dictează rațiunea. ' Trecînd la o activitate rațională, omul nu numai a reuşit, dar a fost chiar obligat să-şi conştientizeze înclinațiile instinctuale. Prin urmare, s-ar părea că rațiunea a trebuit să „înghită”, să preia instinctul. Aceasta însă, numai dacă ne oprim la aspectul formal al lucrurilor. În realitate, totul a depins de măsura în care imperativele instinctului erau în concordanță sau în contradicție cu scopurile conştientizate ale activității. Deşi cerințele „instinctului social” şi obiectivele conştiente reprezintă impulsuri psihologic eterogene, în practică ele au putut fi puse de acord. În principiu, realizarea acestei concordanțe nici nu trebuia să prezinte prea mari dificultăți atît timp cît interesul individului coincidea cu interesele societății. Aşa s-a şi întîmplat în perioada orînduirii gentilice, în care nu au existat bogați şi săraci, stăpîni şi supuşi. „Instinctul social”, care exprima interesele tuturor, nu era în contradicție cu interesele fundamentale ale individului. Dimpotrivă, bunăstarea fiecăruia se întemeia pe bunăstarea întregii comunități. Se înțelege că omul, avînd libertatea de opțiune, putea să acționeze într-un mod sau altul. Dar posibilitatea nu este tot una cu realizarea. Pentru, realizarea posibilității, în cazul de față pentru abaterea de la instinct şi manifestarea propriei voințe, era nevoie de un stimul. În acide timpuri, însă, viața nu crease încă un stimul care să ducă la perturbarea ordinii publice. El apare mai tîr-ziu, odată cu diferențierea vîrfurilor privilegiate, cu apariția diferențierilor sociale, a proprietății, a inegalității. De acum înainte omul este sub imboldul interesului personal, gata să se abată de la ordinea în vigoare, să-şi urmeze propria voință, iar rațiunea sa este înzestrată cu capacitatea de a găsi calea optimă. Astfel a apărut pericolul dezorganizării, disensiunii şi irosirii rezultatelor obținute pînă în momentul respectiv. Ordinea instituită anterior şi susținută cu ajutorul instinctelor trebuia apărată, se impuneau măsuri de protecție suplimentare din partea activității critice a conştiinței.

Deseori sîntem uluiți descoperind legi extrem de complexe care guvernează comportamentul animalelor. Pînă în zilele noastre ştiința nu a reuşit încă să descifreze pe de-a întregul

ceea ce a codificat natura în aceste comportamente şi să înţeleagă sensul a ceea ce este conţinut în instinct. Nu mai puţină admiraţie stîrneşte perfecţiunea şi raţionalitatea structurii anatomice şi a funcţiilor fiziologice ale organismului uman – creaţie supremă a naturii. Fără îndoială, şi mecanismele comportamentale cu care natura l-a înzestrat pe om cuprindeau nu mai puţină raţionalitate şi perfecţiune ca rod al experienţei evolutive. Orientarea instinctuală a jucat, indiscutabil, un rol important în geneza aprecierilor morale. Iniţial, această orientare a stat la baza diferenţierii binelui de rău, a aprecierii morale a oricăror acţiuni. Experienţa dobîndită şi acumulată în decursul timpului a intrat într-un proces de conştientizare, constituindu-se Într-un criteriu nemijlocit al binelui şi al răului. Prin urmare, *principiul moral a rezultat dintr-o sinteză a instinctului cu conştiinţa de sine*. Imperativele moralităţii sînt percepute, pe de o parte, intuitiv, instinctiv, iar pe de altă parte ele presupun o apreciere conştientă, o participare raţională.

În acele vremuri îndepărtate oamenii nu puteau, fireşte, să transpună exigenţele „instinctului social" în limbajul unei judecăţi raţionale. Sensul acestor exigenţe depăşea capacitatea lor de înţelegere, depăşea nivelul de conştientizare a utilităţii sau nocivităţii diferitelor acţiuni. Apărarea şi protejarea „instinctului social" prin simpla explicare a necesităţii şi utilităţii lui nu era posibilă şi din cauză că, odată cu dispariţia omogenităţii şi egalităţii sociale, noţiunea de utilitate socială generală nu mai avea nici un sens. Protejarea „instinctului social" putea fi realizată numai prin interdicţii. Ceea ce s-a şi făcut. Astfel a apărut fundamentarea ideologică a normelor şi valorilor, care nu mai au nevoie de argumentări şi verificări. Interdicţiile nu pot fi încălcate, vinovatul fiind pasibil de o pedeapsă inevitabilă şi înfricoşătoare. Din studiu] diferitelor tabuuri rezultă că nu erau tabuizate acele reguli care decurgeau evident din considerente de ordin raţiona], ca de exemplu coordonarea şi împărţirea atribuţiilor în cadrul muncii colective. Munca fiind, prin natura ei, o activitate colectivă, socială, cere, fireşte, subordonarea eforturilor unor reguli raţionale, adică necesită o anumită reglementare. Dar această nevoie de reglementare raţională bazată pe considerente de

ordin practic (folositor sau dăunător) raportate la diferite acțiuni nu poate explica pe de-a-n-tregul apariția valorilor morale şi estetice. (Există unele încercări de a deriva, atît binele cit şi frumosul, din util. Pornind de la acest raționament, de exemplu, genele lungi sînt considerate frumoase deoarece oamenii şi-ar fi dat seama de avantajul practic pe care-l prezintă – ele apără ochii de vînt şi de praf...). Dar tabuul nu declară intangibile situațiile, practicile a căror semnificație utilitară era evidentă de la sine, ci, dimpotrivă, pe cele al căror sens nu era evident. Încercările de a stabili cauzele care au determinat unele interdicții au rămas adesea infructuoase. Multe interdicții ne par total lipsite de sens. Şi totuşi, ele au] avut o rațiune practică, utilitară, care, însă, tiu poate fi redusă la considerente evidente de avantaj practic. Tabuurile au jucat un rol important în menținerea şi apărarea unui anumit mod de viață, protejîndu-l de invazia altor tendințe, de subminarea lui prin calcule raționale direct legate de un folos imediat. Prin recursul la sacru şi intangibil erau apărate, de fapt, atît experiența acumulată, cît şi principalele forțe ale dezvoltării sociale. Intangibilitatea şi sacrul mascau, totodată, şi interesul de clasă. Interdicțiile căpătau, de regulă, o explicație religioasă-mitolo-gică.

Asemănarea dintre datoria morală şi tabu constă în aceea că nici una dintre ele nu este motivată prin considerente de ordin practic, utilitar. Binele apare ca o valoare în sine, autonomă, detaşată de util şi superioară acestuia. Cinstea nu trebuie să urmărească vreun folos, ea în sine reprezintă binele. Or, independența binelui față de ceea ce este util este doar o aparență, o părere, căci, în realitate, în spatele imperativelor morale se ascunde interesul practic al societății, al clasei sau al unei pături sociale. Autonomia binelui este o iluzie, căci el nu permite o apreciere univocă. Pe de o parte, poporul, clasele asuprite au transpus în noțiunea de bine propriile idealuri, care, deşi declarate adesea ca fiind date de sus, sacre, chemau la triumful dreptății. Pe de altă parte, iluzia de autonomie a binelui sanctifica şi masca interesele claselor dominante, opunîndu-se unei analize raționale, obiective a comandamentelor morale, adormind energia şi rațiunea oamenilor.

Apariția inegalității sociale nu a însemnat numai o schimbare radicală în sistemul vechilor relații sociale, ci a determinat o profundă transformare în universul lăuntric al omului, o restructurare a substratului motivațional al comportamentului. Odată cu apariția unor interese materiale opuse, colectivismul primitiv se prăbuşeşte; contradicțiile externe materiale şi-au găsit reflectarea în înfruntarea motivațiilor din conştiință, în perturbarea echilibrului interior al personalității. Imperativele „instinctului social”, colectivişi prin natura sa, au intrat în conflict cu interesele personale,-conştientizate Pe baza contradicțiilor sociale s-a format, ca o realitate psihologică inevitabilă, opoziția dintre datorie şi aspirație, în aceasta rezidă cauza dezacordului interior al omului cu sine însuşi, a scindării şi „dezintegrării” universului psihic al personalității, a opoziției dintre minte şi inimă, dintre intenții şi fapte.

În fond, în aceasta şi constă miezul conştiinței morale pe care o cunoaştem din istoria societății împărțite în clase. Morala a apărut ca expresie a rupturii dintre ceea ce există şi ceea ce trebuie. Dacă în conştiința epocilor anterioare realul se prezenta sub forma necesarului7, acum a devenit necesar ceea ce nu exista în realitate. Despre morală se spune că există în măsura în care nu se realizează. Morala nu arată cum acționează, ci cum ar trebui să acționeze oamenii. Noțiunea de bine este expresia acestui necesar în sfera comportamentului moral. Datorită unor cauze de ordin social a apărut divergența între dorințele şi îndatoririle oamenilor. Din această divergență, la rîndul ei, a apărut conştiința morală cu „eternele” ei probleme „blestemate”, pentru a căror rezolvare luptă de milenii gîndirea filosofică şi -etică.

Egoism sau sacrificiu de sine? Suferințe sau plăceri? Fericire sau virtute? Datorie sau impuls? Aceste posibile alternative şi multe altele au apărut şi există datorită contradicțiilor de ordin material. Morala tradițională era îndreptată împotriva unor vicii pe care nu era în stare să le combată, deoarece ele îşi aveau cauzele în afara sferei morale, şi anume în sfera relațiilor sociale

7,,Pentru omul primitiv realitatea înconjurătoare apare ca o parte a sa integrantă, omul se identifică cu ea. Deşi natura i se opune ca o forță străină, el nu realizează acest lucru şi priveşte

ca necesar ceea ce nu ține de realitate. Lumea disarmonică a luptei crîncene pentru existență este percepută ca o armonie originară" – observă A A. Gu-lîga. (Vezi A.V. Gulîga, *Arta în era ştiinței*, Moscova, 1978, p. 507 – în I. rusă).

practice. În acest sens, Marx şi Engels,, repetînd cuvintele lui Fpurier, numesc morala: „Pimpuis-sance mise en action" (neputința pusă în acțiune): **Error! Hyperlink reference not valid.** cîte ori se află în luptă împotriva unui vi-. ciu, ea iese înfrîntă"8.

Încă din cele mai vechi timpuri omul a observat o anumită ciudățenie în organizarea psihicului său: „Văd, aprob, şi acționez invers". Divergența dintre idealurile şi convingerile individului şi propria sa existență, dintre intenții şi acțiuni, vorbă şi faptă are rădăcini social-psihologice adinei. Epocile de inegalitate socială au dus la formarea unui asemenea tip uman care se caracterizează printr-o permanentă confruntare şi luptă între diferite motivații. Aspirația la fericire, la bunăstare intră, inevitabil, în conflict cu imperativele morale, şi omul nu a găsit întotdeauna şi în orice împrejurare tăria de a prefera virtutea în locul bunăstării.

Funcția moralei nu se reduce, însă, la punerea de acord a comportamentului oamenilor cu preceptele ei. După cum am arătat, mecanismele reglării sociale s-au format anterior şi în afara moralei. Şi în perioadele următoare ordinea socială s-a bazat, în principal, pe alte mijloace de con-stringere, mult mai temeinice decît morala (obiceiuri, autoritatea socială, legi etc.). Rolul principal al moralei nu constă numai în menținerea or-dinii şi a disciplinei. Misiunea ei istorică este mult mai amplă şi mai profundă/Conştiința morală, ca o caracteristică specifică a vieții spirituale a omului, trebuie raportată şi corelată cu acțiunea acelor forțe şi principii care definesc şi pun în mişcare istoria comună a naturii şi a-omului. Morala este una dintre pîrghiile care contribuie la dezvoltarea societății şi a personalității şi care dirijează mersul înainte al întregului proces de evoluție. „Morala, spunea Lenin, serveşte societății omeneşti pentru a se ridica mai sus, pentru a se elibera de exploatarea muncii"9. Sensul istoric al

8 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 226. 9\.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 312.

moralei – afirmarea omenescului în om – coincide cu sensul

general şi orientarea dezvoltării culturii umane, deoarece istoria însăşi este un proces de formare şi realizare a adevăratei esenţe umane.
Nici în planul existenţei individuale morala nu reprezintă doar un cod de reguli de bună purtare, ci şi o modalitate de existenţă spirituală, miezul vieţii spirituale a omului. Impulsul moral profund trezeşte năzuinţa spre ceva mai înalt, spre afirmarea idealului în viaţă. Imperativul unei înalte conştiinţe morale nu-i impune omului să fie, pur şi simplu, supus şi disciplinat, ci să fie Om în toate împrejurările şi chiar în pofida lor.
În morală, nu regulile şi normele constituie punctele de plecare, ci ţelurile şi valorile morale. Regulile şi normele sînt numai mijloace de realizare a ţelurilor morale, virtuţi puse în slujba atingerii binelui. În abordarea conţinutului moralei ar fi o greşeală să pornim de la normele cele mai simple, cum ar fi „să nu ucizi”, „să nu furi”. Este posibil să nu ucizi, sau să nu furi atît din motive morale cît şi din motive ce nu ţin de morală. Sensul ca atare al interdicţiei sau al imperativului nu le conferă încă moralitate. Ele devin morale prin fundamentare.
Dacă nesocotesc interdicţiile şi simt doar teama de pedeapsă – lege, răzbunarea sîngelui etc. –, sentimentul meu nu are încă un caracter moral. Norma devine pentru mine morală numai în cazul în care o urmez la îndemnul conştiinţei, sau dacă încălcînd-o simt mustrări de conştiinţă şi regret. Un mare număr de norme, interdicţii, obiceiuri nu aveau iniţial o semnificaţie morală, au dobîndit-o abia mai tîrziu. Sfera actelor pasibile de apreciere morală din punctul de vedere al binelui şi răului a suferit modificări. Ea cuprinde cele mai diverse manifestări ale activităţii umane – faptele, gîndurile, sentimentele, dorinţele, intenţiile oamenilor. Nu se poate stabili odată pentru totdeauna ce anume are semnificaţie morală şi ce anume trebuie apreciat ca bine. Depinde de epocă şi de condiţiile concrete ale vieţii.
Dar, în genera], morala a pretins întotdeauna ca chipul lăuntric şi comportarea individului să corespundă anumitor norme şi valori, să concorde cu imaginea omului aşa cum ar trebui el să fie potrivit concepţiilor epocii respective, ale clasei sau ale păturii sociale căreia îi aparţine. În societatea împărţită

în clase morala are inevitabil un conținut de clasă. Sfera valorilor morale, a temeiurilor vieții spirituale a fost şi rămîne pînă în zilele noastre un domeniu al luptei de clasă, în această luptă se realizează progresul istoric în înțelegerea țelurilor morale şi a căilor de realizare. Oricît s-ar fi poticnit omul şi ori de cîte ori s-ar fi prăbuşit, idealul moral al celor care trudesc nu a pălit nicicînd, ci a rămas ca o stea călăuzitoare în toate epocile existenței sale istorice. În decursul mileniilor, religia şi morala au fost într-o strînsă interacțiune, ceea ce îndreptățeşte afirmația că morala s-a născut în sînul conştiinței religioase. Vom analiza în continuare rolul pe care l-a jucat religia în procesul de formare a moralei şi în dezvoltarea morală ulterioară a omenirii.

IZVOARELE CONŞTIINȚEI MORALE RELIGIOASE

ReUgta consideră că Dumnezeu este cauza unică a oricărei acțiuni pozitive, benefice. Dumnezeu este argumentul ultim şi hotărîtor cu ajutorul căruia religia reiolvă sau, mai exact, ocoleşte toate problemele pe care le pune teoria sau rațiunea.

L. Feuerbach

Neîndoielnic, morala a fost generată de alte cauze decît cele care au stat la baza religiei. S-ar putea considera, oare, pe acest temei, că normele morale şi reprezentările despre puteri supranaturale au apărut fiecare separat şi că o anumită perioadă de timp ele au fost cu totul izolate, independente unele de celelalte?

În această privință există o divergență de păreri în literatura de specialitate. Mulți consideră că morala a apărut odată cu societatea omenească, în timp ce credințele religioase au apărut mult mai tîrziu, deoarece ele presupun, ca premisă necesară, o capacitate deja dezvoltată a individului de a crea imagini fantastice.

În acest caz, prin morală se înțelege însuşi fenomenul reglării vieții sociale, normele de comportare în general. Fireşte că o atare reglementare exista în societate chiar de la început, mult înaintea apariției primelor reprezentări despre supranatural. Dar, după cum am arătat, morala nu însumează toate normele de comportare, ci numai acele norme care sînt legate de noțiunile de bine şi rău. Capacitatea omului de a judeca faptele sale şi ale altora din punct de vedere moral nu poate fi

considerată elementară, inferioară capacităţii de abstractizare şi generalizare.

Prin urmare, înainte de a analiza corelaţia dintre religie şi morală, trebuie să precizăm dacă reprezentările despre puteri supranaturale au fost sau nu legate de la început de normele de comportare în general, de considerente practice.

Potrivit unei păreri larg răspîndite, reprezentările religioase, prin însăşi natura lor, nu impuneau o asemenea legătură, care ar fi apărut abia ulterior. Această Opinie se bazează, în principal, pe cercetările aşa-numitei şcoli animiste. E. B.Tylor (1832-1917) şi alţi reprezentanţi ai acestei orientări considerau că religia începe cu credinţa în spirite care populează natura şi dirijează evenimentele. Spiritele, iar mai tîrziu divinităţile, ar fi fost un mijloc de explicare a lumii; ele nu erau considerate, iniţial, ca intervenind în relaţiile dintre oameni, ele nu se „amestecau" în rînduielile lor; abia mai tîrziu li s-au atribuit şi funcţii de legiuitori şi judecători ai treburilor lumeşti.

Într-una din cele mai cunoscute lucrări ale sale, *Cultura primitivă*, Tylor îşi exprimă, e drept, unele rezerve, menţionînd că în mod intenţionat nu analizează relaţiile dintre religie şi morală, deoarece această „mare problemă" este dificilă, iar efortul de gîndire al sălbaticului în problema binelui şi răului „nu a putut fi încă cercetat pînă la capăt"1. Dar principala sa teză, potrivit căreia reprezentările religioase ale „sălbaticului" se referă, mai curînd, la o explicare filosofică, speculativă a naturii, decît la „regulile de viaţă", a stîrnit serioase obiecţii, inclusiv din partea cercetătorilor marxişti.

Principiul religios, ca expresie specifică a dependenţei omului de puteri care îl domină în viaţa de toate zilele, este legat de înţelegerea vieţii şi de căutarea unei orientări practice a comportamentului. La originea fenomenului religios întîlnim necesităţi de ordin practic, respectiv iE. B. Tylor, *Cultura primitivă*, Moscova, 1939, p. 450 (în 1. rusă).

căutarea unor căi de adaptare la lumea înconjurătoare. Reprezentările despre supranatural sînt generate de o conştiinţă care încearcă să înţeleagă lumea reală şi care recurge la imaginaţie. Dar imboldul principal spre cunoaşterea realităţii nu avea la bază curiozitatea sau interesul de a cunoaşte, ci necesitatea practică de a se adapta, într-un fel sau altul, la

această lume, pentru a putea trăi şi pentru a-şi găsi locul şi o comportare cit mai adecvată. În religie se realizează încercarea omului de a-şi defini locul în lume, de a stabili o legătură cu forțele de care depinde totul, inclusiv propria lui viață.

Ar fi greu de precizat cum distingea conştiința omului primitiv, şi dacă făcea vreo distincție între forțele supranaturale şi alte reprezentări pe care noi nu le considerăm supranaturale. Ceea ce se poate afirma însă cu precizie este că ambele tipuri de reprezentări au fost dictate de condițiile de viață şi nu au rezultat dintr-o simplă contemplație. De aceea, trebuie întotdeauna să căutăm temeiul practic, legat de viață al reprezentărilor religioase şi să nu ne limităm la negarea religiei ca o rătăcire.

Analizînd problema apariției normelor de comportament social şi a reprezentărilor despre supranatural, nu trebuie să uităm că toate acestea au fost strîns legate între ele, prin procese de întrepătrundere şi interacțiune. De exemplu, caracterul relațiilor, al reacțiilor emoționale la oamenii din acea epocă se reflectă, de bună seamă, în reprezentările lor cu privire la caracterul emo-țional-volitiv al ființelor supranaturale. Pe de altă parte, în motivația comportamentală a oamenilor erau prezente, fără îndoială, şi reprezentările lor despre acele puteri supranaturale.

Afirmațiile care susțin existența separată şi independentă a reprezentărilor religioase şi a normelor de comportare într-o perioadă inițială nu sînt demne de a fi luate în considerare. În primul rînd, toate acestea existau în cadrul unei conştiințe unice, nescindate şi, deci, interacțiunea lor era inevitabilă; în al doilea rînd, reprezentările despre supranatural erau legate organic de atitudinea practică a omului față de lumea înconju-rătoare, de normele de comportare, de reprezentările despre ceea ce se cuvine. Ne vom referi, în această problemă, la lucrările lui S.A. Tokarev, în care se argumentează convingător că în epocile anterioare societății împărțite în clase motivația normelor de conviețuire nu era susținută numai de autoritatea tradiției („aşa face toată lumea”), ci şi de teama inspirată de forțele supranaturale2.

Ajungînd la concluzia că, în epoca primitivă, conştiința socială nu era scindată, S.A. Tokarev atrage atenția asupra a două

concepții eronate: pe de o parte, tendința unor autori de a declara conştiința socială primitivă integral mistică, magică, religioasă etc., iar pe de altă parte punctul de vedere diametral opus, care nu descoperă în conştiința primitivă decît îmbinarea unor reprezentări corecte şi incorecte şi neagă existența unor embrioni ai conştiinței religioase. Tokarev se întreabă cum erau fundamentate normele de comportare, cum înțelegeau oamenii proveniența acestor norme şi obiceiuri. Concluzia la care ajunge autorul este inedită şi esențială pentru înțelegerea procesului: „Sancțiunea religioasă a moralei, fundamentarea ei religioasă – precizează S.A. Tokarev – iată cea mai timpurie formă de conştientizare a normelor morale de către om”3.

Se impune o precizare, şi anume că nu este vorba de generarea de către religie a normelor de comportament social, ci doar de fundamentarea lor, de conştientizarea lor. Normele, ca atare, au fost generate de condițiile practice de viață şi au apărut anterior explicării şi fundamentării lor. S.A. Tokarev le numeşte *norme morale*. Normele, în general, dobîndesc statutul de norme morale, după cum am mai arătat, numai în urma raportării lor la ideea de bine sau de rău, adică în funcție de

2 S.A. Tokarev, *Vinâtori*, *culegători*, *pescari*, Leningrad, 1972, p. 263 (în 1. rusă), *bOp. cit.*, p. 274.

caracterul specific al fundamentării lor. Dar noțiunea de morală este deseori folosită în sens larg ca norme de conviețuire, în general.

În ansamblu, este pe deplin convingătoare critica punctului de vedere potrivit căruia între religie şi normele de comportare nu a existat vreo legătură şi că apariția acestei legături datează din etape mai tîrzii ale evoluției soeiăl-uma-ne.

Reprezentările religioase şi regulile de conviețuire au avut şi au Surse proprii, diferite, o natură aparte şi funcții distincte. Dar încă în sistemul tabuurilor se observă limpede *unificarea* lor: interdicțiile referitoare la normele de conviețuire în colectivitatea primitivă aveau sancțiunea puterilor supranaturale. Dacă alte instanțe sociale erau menținute prin forța tradiției, prin amenințarea sancțiunii publice, sau aveau la bază un interes practic, la respectarea tabuului „vegheau” forțe oculte. Pedeapsa, în acest caz, părea a nu fi fost stabilită de oameni şi nu se înfățişa ca o consecință firească a unor

cauze evidente. Reiese, astfel, o oarecare asemănare între tabu şi interdicţiile morale, precum şi deosebirea dintre acestea şi instanţele sociale al căror sens era impus de o finalitate evidentă. Deşi, fără îndoială, tabuurile au luat naştere sub influenţa unui interes concret, practic, conştiinţa oamenilor nu a realizat niciodată prezenţa acestei legături.

Codul tabuurilor cuprinde (dacă excludem din el elementul întîmplator, arbitrar), pe lingă reglementarea relaţiilor de muncă şi de viaţă familială, prevederi extrem de severe menite să ocrotească persoana şi bunăstarea puternicilor zilei, în garantarea intereselor acestora şi apoi ale aristocraţiei tribale invocarea forţelor supranaturale a îndeplinit rolul de camuflaj ideologic, do-bîndind o însemnătate tot mai mare în procesul diferenţierii de clasă.

Tabuurile, strict vorbind, încă nu pot fi identificate cu morala în adevăratul înţeles al cuvîntului. Ele conţin, însă, germenii contradicţiei din care a apărut mai tîrziu conştiinţa morală. Fundamen-

(area acestor oprelişti constituie o dovadă a apariţiei unor divergenţe între interesele individului şi interesele comunităţii, a unor contradicţii între dorinţe şi obligaţii, a unor neconcordanţe incipiente între gîndire şi acţiune, intenţie şi faptă, raţiune şi sentiment.

Această fundamentare ideologică a normelor, dezvoltîndu-se, duce, în ultimă instanţă, la apariţia motivaţiei şi a ideologiei morale. Prin urmare, conştiinţa morală apare atunci cînd reprezentările despre puteri supranaturale există deja şi sînt o dominantă a psihicului uman. În ceea ce priveşte religia trebuie să menţionăm că ea nu cuprinde numai credinţa în existenţa unor puteri supranaturale, ci şi „îndatoririle” omului legate de această credinţă. G.V. Plehanov înţelegea prin religie, într-o accepţie cuprinzătoare a termenului, sinteza moralei şi a reprezentărilor mitologice despre divinităţi şi despre existenţa de dincolo de mormînt4.

E drept că G.V. Plehanov, pornind de la cercetări contemporane lui, admitea punctul de vedere al lui Tylor, potrivit căruia religia a luat naştere din reprezentările animiste ale „sălbaticului”, din credinţa în spirite, care la început nu exercita nici o influenţă asupra acţiunilor umane şi deci nu

prezenta nici o importanță ca „factor al dezvoltării sociale”. Cu toate acestea, el menționa că „această credință în existența spiritelor poate fi denumită religie doar cu serioase rezerve”6.

Ştiința contemporană nu împărtăşeşte punctul de vedere al şcolii animiste că religia ar fi apărut numai din credința în spirite, legată de concepția despre lume a oamenilor, şi că o asemenea credință ar fi constituit „un minimum de religie”. Cele mai timpurii reprezentări religioase erau deja strîns legate de anumite acțiuni, ceremonii, ritualuri şi nu puteau să nu influențeze comportamentul oamenilor. Dar afirmația că repre- zentările despre zei şi viața viitoare n-au avut

* G; V. Plehanov, *Opere filosofice alese* (5 vol.), Moscova, 1957, voi 3, p. 309, voi. 2, p. 664 (în 1. rusă). 6 Op. *cit.*, vol. 3, p. 308-309.

de la început un caracter moral are o bază rațională, în primul rînd, multe dintre cele mai importante idei morale au apărut în cadrul societății dezvoltate, împărțită în clase. Ele s-au format sub învelişul conştiinței religioase. În al doilea rînd, influența exercitată de reprezentările despre puteri supranaturale asupra comportamentului oamenilor şi a relațiilor dintre ei nu a rămas una şi aceeaşi, ea s-a modificat, a evoluat în decursul istoriei. La început divinită-tățile n-au acționat nici ca garanți ai dreptății, nici ca întruchipare a idealului moral, iar repre- zentările despre viața de dincolo de mormînt nu conțineau ideile cu caracter moral, apărute mult mai tîrziu, despre răsplata sau pedepsa ce urmează după moarte.

Divinitatea a apărut la început ca un stăpîn atotputernic şi necruțător. „Pe plan psihologic, primul şi cel mai important atribut al divinității a fost forța – scria filosoful francez M. J. Guyau –,şi ea era considerată peste tot înfricoşătoare... Ideea moralității divinității, sub forma unor idei de dreptate şi îndurare divină, este o concepție care a apărut mult mai tîrziu”6. Scriitorul englez G. Greene face o serie de considerații interesante, care susțin această părere, pe baza unor observații asupra vieții unor triburi din Africa. În volumul *Călătorie fără hartă* el scrie: „Cuvîntul «diavol» este folosit pentru o noțiune total străină teologiei noastre. Ea nu are nimic comun cu noțiunea de rău... În lumea noastră creştină ne-am obişnuit atît de mult cu ideea luptei spirituale dintre Dumnezeu şi

Satana, încît această lume de dincolo în care nu există nici bine, nici rău, ci numai Puterea este aproape inaccesibilă înțelegerii noastre”7.

În decursul veacurilor, conştiința morală s-a dezvoltat în cadrul conştiinței religioase. Apari-

6M.J. Guyau, *Ireligiozitatea viitorului*, Moscova, 1909, p. 67 (în 1. rusă).

? G. Greene, *Călătorie fără hartă*, Moscova, 1971, p. 160 (în i. rusă).

ția religiilor universale corespunde acelei etape de evoluție a moralei şi religiei în care morala a devenit principiu călăuzitor, cu rol determinant în mitologia şi practica de cult. În privința acestei etape se poate considera corectă afirmația lui Guyau că nu morala depinde de religie, ci, dimpotrivă, religia depinde de morală, că aceasta din urmă reprezintă începutul, iar religia consecința8. Miturile şi ritualurile de proveniență arhaică preluate de religiile noi au fost, în bună măsură, reconsiderate, conferindu-li-se o nouă interpretare potrivit unui conținut moral nou.

Religiile contemporane sînt variante ale dogmelor despre mîntuire, izbăvire, şi în acest sens conținutul lor moral constituie baza care determină în multe privințe celelalte laturi ale acestor religii.

Marxistul italian Ambrogio Donini, subliniind caracterul de clasă al ideilor de „mîntuire”, „păcat”, „răsplată”, scrie următoarele în lucrarea sa, deosebit de interesantă, *Oameni, idoli şi zei*: „Cu aproximativ şase, şapte secole înaintea erei noastre încep să apară culte noi, care se adresează tuturor oamenilor fără excepție, dar mai ales păturilor de jos, sclavilor, săracilor şi femeilor. Aceste culte propovăduiesc izbăvirea de păcat şi chin cu ajutorul unui sistem complicat şi bizar de ritualuri individuale şi colective. Iată de ce ele sînt denumite culte «soteriolo-gice», de la cuvîntul grec *soteria*, care înseamnă «mîntuire»... Istoria lor, care coincide cu naşterea altor religii de acelaşi tip, cum ar fi budismul în India şi daoismul în China, cuprinde în bazinul mediteranian perioada de trecere de la epoca de vîrf a orînduirii sclavagiste pînă la începuturile feudalismului”9.

În conştiința religioasă, morala nu ocupă un loc aparte, ci se

intersectează cu celelalte laturi,

8M.J. Guyau, *Op. cit.*, p. 125.

*A. Donini, *Oameni, idoli şi zei*, Moscova, 1962, p. 195 (în 1. rusă).

pătrunde în întregul conţinut al religiei, îşi găseşte întruchiparea în mituri, în imaginea divinităţilor, în ritualuri şi cult. În sistemul teologiei, teologia morală s-a constituit ca o disciplină aparte, dar acest lucru este valabil numai în acest context; în cadrul religiei însă, conţinutul moral, spiritul moral şi psihologia morală sînt implicate inseparabil în toate aspectele ei.

Istoria bisericii a cunoscut perioade în care teologia dogmatică a trecut pe primul plan, înlătu-rînd teologia morală. Dar şi în aceste cazuri starea de spirit morală a influenţat gîndirea dog-matică. Cercetarea mitologiei, studiul etnografic al obiceiurilor, ritualurilor şi moravurilor, analiza comparată a formelor rituale, elucidarea genezei ideologice a diferitelor dogme nu pot ajunge la înţelegerea esenţei vieţii religioase, dacă nu.ţin seama şi de aspectul moral-psinologie.

În procesul de formare a moralei, cele mai vechi credinţe religioase nu apar ca o forţă generatoare de valori. Ele îndeplineau un rol auxiliar de apărare şi susţinere a rînduielilor sociale, în numele spiritelor şi al zeităţilor erau reglementate cele mai diverse aspecte ale vieţii sociale şi personale: erau desemnate normele relaţiilor familiale şi matrimoniale, se organiza domeniul militar, se stabileau interdicţii alimentare etc.

Deseori se afirmă că cele „zece porunci ale lui Moise” ar constitui, chipurile, sursa primară a celor mai simple norme de moralitate şi dreptate. Se au în vedere, în acest caz, porunci cum sînt: „Să nu ucizil”, „Să nu fii desfrînatl”, „Să nu furii” ş.a., treeîndu-se cu vederea că nu aceste porunci ocupă primele locuri în decalog. În frunte se aflâ porunci care, cu toată bunăvoinţa, nu pot fi considerate în rîndul celor cu conţinut moral: „Să nu ai alţi dumnezei afară de minei”, „Să nu-ţi faci chip cioplit... să nu te închini lor, nici să le slujeşti I”, „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşerţi”, „Adu-ţi aminte ziua odihnei, ca să o sfinţeşti 1” (*leş*. 20: 3, 4, 5, 7r 8).

Trebuie menţionat ea mai tîrziu poruncilor lui Moise a început

să li se atribuie alt înțeles. Astfel, -porunca' „Sa nu ucizi!” a dobîndit semnificația unui principiu moral care recunoaşte viața omului drept valoare supremă. Or, în Vechiul Testament această semnificație nu apărea; acolo interdicția se referea numai la cei de acelaşi neam, la cei apropiați; dar şi în acest caz, cu anumite rezerve: „Pe vrăjitori să nu-i lăsați să trăiască!”, „Gel ce jertfeşte la alți dumnezei, afară de Domnul, să se piardă!” (*leş*. 22: 18, 20) etc. Cu totul alt sens au astăzi cuvintele „Să nu-ți faci chip cioplit!”, ca de altfel multe alte sentințe biblice. Secole de-a rîndul oamenii a\i citit Bi-. felia căutînd în ea răspuns la întrebările care-i nelinişteau. Citeau cu ochi diferiți şi adesea.găseau ceea ce căutau, dînd o anumită interpretare textelor. Biblia este o carte voluminoasă, în care poți găsi de toate: sentințe înțelepte şi afirmații naive, povestiri istorice şi pure ficțiuni. Conținutul ei nu a rămas acelaşi de-a lungul timpului, iar sensul pe care i-l atribuie un credincios din zilele noastre s-a constituit, în bună parte, în decursul unei îndelungate perioade istorice. Aprecierea obiectivă şi rezonabilă a Bibliei este adesea împiedicată de tradiție, de autoritatea pe care i-a creat-o legenda bisericească.

În privința normelor elementare de conviețuire, decalogul biblic nu poate emite nici o pretenție de prioritate. Asemenea norme sînt cuprinse, de exemplu, în codul de legi al regelui Hammurabi. descoperit în 1901, la Susa. Codul cuprinde 282 de articole care reglementau viața Babilonului antic cu şase secole înaintea presupusei legislații a lui Moise. Analogiile şi coincidențele care pot fi găsite în aceste două coduri nu pot fi explicate printr-o simplă întîmplare. Se impune precizarea că stela pe care era săpat Codul lui Hammurabi reprezintă imaginea zeului Şamaş şi a regelui care primeşte legile din miinile divinității.

În acele vremuri îndepărtate, autoritatea uuot puteri supreme era necesară pentru susținerea şi fundamentarea ideologică a normelor sociale. Mitologia religioasă era pusă în slujba acestui scop. Mai mult, această deservire ideologică genera necesitatea unei mitologii adecvate, contribuind la apariția unor noi mituri, precum şi la transformarea şi adaptarea celor vechi. Primii ideologi, după cum spunea K. Marx, au fost preoții.

Morala s-a desprins abia mai tîrziu de celelalte reglementări

consfințite de religie (inclusiv cele juridico-statale), şi această desprindere a reprezentat un pas pe drumul eliberării ei de religie, pe drumul dobîndirii unui sens independent. Dezvoltarea moralei în cadrul religios a avut caracter contradictoriu. Pe de o parte, morala apărea ca țel suprem, deoarece binele trebuie dorit în sine, iar pe de altă parte era considerată doar un mijloc pentru a fi pe placul divinității. Această contradicție se menține pînă în zilele noastre, cu toate eforturile teologilor de a găsi o ieşire din impas, înlăturarea ei se poate obține numai prin eliberarea definitivă a conştiinței de sancțiunea religioasă, deoarece numai în aceste condiții omul va avea posibilitatea de a urmări realizarea binelui fără a se gîndi la vreo pedeapsă sau răsplată din partea vreunui judecător suprem.

Simbioza reprezentărilor mitologice cu morala s-a constituit pe terenul necesității sociale de a se găsi o explicație pentru stările de fapt existente şi de a se fundamenta o anumită orientare în viață. De aceea, de cele mai multe ori, nu are sens căutarea unui temei faptic concret-istoric al miturilor, aşa cum au procedat, de exemplu, nu demult, o serie de exploratori din țări occidentale, care au încercat să găsească pe muntele Ararat resturi din arca lui Noe. Important este altceva, şi anume, dezvăluirea sensului mitului, elucidarea conținutului real reflectat în acea formă fantastică: „Basmul este o ficțiune, dar el conține aluzii...”. O asemenea abordare ne-ar ajuta să înțelegem natura mitologiei religioase, să desluşim cauzele care au dus la constituirea mitului şi de ce a putut să pară el veridic şi să dăinuiască în conştiința oamenilor secole de-a rîndul.

MITUL CĂDERII ÎN PĂCAT

Cînd Încalcă legea năzuinței spre un Ideal... omul simte o suferință, iar această stare a numit-o păcat.

*F*M. Dostoievski*

Să ne oprim la mitul biblic al căderii în păcat. El ne interesează în mod deosebit pentru că stă la baza concepțiilor creştine despre esența omului şi originea moralei. Primii oameni, spune Biblia, trăiau în rai, fără griji şi fără trudă, necunos-cînd nici binele, nici răul: „Adam şi femeia lui erau amîndoi goi, şi nu se ruşinau” (*Fac.* 2: 25). Dumnezeu i-a oprit să mănînce din roadele pomului cunoaşterii binelui şi răului.

Ademenită de şarpe, Eva a încălcat opreliştea, iar apoi l-a ispitit şi pe Adam. „Atunci li s-au deschis ochii la amîndoi şi au cunoscut că erau goi; şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte” (*Fac.* 3: 7). Dumnezeu a descoperit că „Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscînd binele şi răul” (*Fac.* 3: 22). Pentru nesocotirea opreliştii, Dumnezeu a blestematpămîntul şi l-aosîndit pe om la suferință, la trudă şi la moarte; iar pe Eva să nască prunci în durere şi bărbatul să-i fie stăpîn.

Părinții bisericii interpretau *ad litteram* toate aceste povestiri, dar trebuie să recunoaştem că încă în vremurile cele mai îndepărtate unii teologi considerau acest mit ca un fel de alegorie. În zilele noastre, majoritatea purtătorilor de cu-vînt ai creştinismului nu mai insistă pentru o interpretare literală, simplistă a povestirii biblice, afirmînd că forma narațiunii fusese adaptată nivelului de înțelegere al oamenilor din acele vremuri vechi. Nu ar avea nici un sens să dezbatem în prezent problema veridicității de fapt a povestirii biblice, de vreme ce ştiința a obținut rezultate incontestabile cu privire la originea omului. Nu se poate nega, însă, faptul că mitul a oglindit – desigur, într-o manieră proprie, deformată, fantastică – unele momente din practica socială a oamenilor, răspunzînd, totodată, întrebărilor care se ridicau înaintea lor. Altfel nu s-ar putea explica durabilitatea în timp a acestui mit. Se impune atenției şi faptul că mituri asemănătoare au luat naştere independent în cultura multor popoare. În multe din aceste mituri este vorba de un secol de aur şi de pierderea lui, de un păcat săvîrşit de om, păcat care devine sursă de nenorociri şi suferințe. Este curios că deseori în rolul celui vinovat pentru răul comis apare femeia, iar în întîmplarea nefastă pentru neamul omenesc este implicat şarpele.

Mitul căderii în păcat a dat naştere la numeroase interpretări chiar pe teren nereligios. Unii au văzut în acest mit imaginea poetică a cauzelor care au generat răul, alții l-au interpretat ca pe o reprezentare a pierderii de către oameni a stării naturale, a armoniei cu natura. Pentru Schelling şi Hegel el semnifică momentul conştientizării în procesul de trecere de la starea de animalitate la starea rațională, specifică omului. Hegel l-a denumit „cel mai măreț mit al omenirii”. După părerea sa,

mitologia „este un produs al fanteziei, dar nu un produs arbitrar, deşi arbitrarul îşi găseşte şi aici locul... Ca produse ale rațiunii... religiile popoarelor şi mitologiile lor, oricît de simple şi de stîngace ni s-ar părea, conțin, fără îndoială, asemenea unor opere de artă autentice, idei, determinări cu caracter general, adevăruri, deoarece la baza lor stă instinctul raționalității”1.

1 G.W.F. Hegel, Opere, voi. 9, Moscova, 1932, p. 78-79 (în 1. rusă).

Încălcarea interdicției, pentru care au plătit atît de scump Adam şi Eva şi care a determinat o cotitură decisivă în destinul speciei umane, este legată în mit de cunoaşterea binelui şi a răului. În Biblie se spune că Eva a văzut că „rodul pomului este bun de mîncat” şi „vrednic de dorit, pentru că dă ştiință” (*Fac*, 3:6). Ispita a fost, deci, ispita cunoaşterii. Pedeapsa pentru neascultare şi samavolnicie a constat în izgonirea „din grădina cea din Eden, ca să lucreze pămîntul” (*Fac*. 3: 23). De acum înainte, a poruncit Dumnezeu: „în sudoarea feței tale îți vei mînca pîinea ta, pînă te vei întoarce în pămîntul din care eşti luat” (*Fac*. 3: 19).

În toate acestea putem întrezări o aluzie la ieşirea omului din starea sa naturală, „edenică”, la schimbarea raportului inițial dintre om şi natură. Omul s-a desprins din natură, din lumea animală datorită muncii. Munca a reprezentat, într-un anumit sens, factorul de perturbare a echilibrului firesc, a relațiilor dintre om şi natură. Prin muncă oamenii obțin de la natură ceea ce ea nu le oferă de la sine. Munca şi cunoaşterea sînt de neconceput una fără cealaltă. Cunoaşterea apare pe baza activității practice, de muncă, iar munca, la rîndul ei, presupune cunoaştere, deoarece este o activitate rațională, conştientă. În această schimbare de către om a raportului său față de natură rezidă începutul începuturilor, ger-menele întregii istorii.

Revenind la mit, să reținem că în el cunoaşterea binelui şi a răului este echivalată cu o cunoaştere „divină”. Desigur, apariția moralei constituie un jalon important în devenirea omului. Ea este legată de apariția cunoştințelor despre lumea exterioară şi a cunoaşterii de sine. Conştiința de sine face posibil comportamentul moral, opțiunea între bine şi rău.

Conştiința de sine cuprinde şi cunoaşterea faptului că omul

este muritor. Această cunoaştere este specifică omului. Animalul nu ştie că va muri, deşi presimțirea morții şi pregătirea pentru a o întîmpina poate fi observată la unele animale din speciile superioare. Dar numai omul îşi trăieşte viața avînd perspectiva morții sădită în memoria lui, funcție de care îşi elaborează o anumită atitudine față de lumea înconjurătoare, creîndu-şi propriile criterii de apreciere a faptelor sale şi ale altora. Calea spre „pomul vieții" dătător de nemurire este păzită, din porunca lui Dumnezeu, de heruvimi şi de o „sabie de flacără vîlvîitoare". Faptul că după căderea în păcat oamenii au devenit muritori poate fi interpretat nu ca pierdere a unei nemuriri anterioare, ci ca o cunoaştere de către om a naturii sale muritoare.

Ar merita să ne întrebăm şi de ce mitul atribuie femeii rolul de cauză primară a căderii în păcat. Uimitoarea prezență a acestei idei în miturile diferitelor popoare nu poate fi considerată o simplă întîmplare. Femeia apare ca vinovată de existența răului şi a nenorocirilor în mitoiogia multor popoare. Ecouri ale acestei teme pot fi întîlnite şi în folclor, în literatura beletristică (de exemplu, în povestirile lui A.S. Puşkin). Care este explicația acestei „coincidențe"? S-ar putea ca ea să rezide în deosebirea care există în organizarea naturală, sufletească a celor două sexe şi în felul cum sînt ele angrenate în diviziunea muncii. Ferm ia a fost întotdeauna mai legată de îngrijirea urmaşilor şi, probabil, aceste griji i-au creat o stare de nelinişte, de insatisfacție față de situația existentă, au îndemnat-o la stimularea îndeletnicirilor bărbatului. Un anumit rol a jucat şi rivalitatea în lupta pentru cucerirea femeii, rivalitate care a constituit, de asemenea, un imbold pentru o activitate mai intensă. Deosebirile care mai există în prezent în psihologia sexelor nu mai sînt, în esență, de proveniență naturală, ci socială. Trebuie să subliniem că religiile sînt în mare măsură vinovate de situația grea. nemeritată în care s-a aflat femeia secole de-a rîndul. Ele au consfințit şi au agravat această stare. Se ştie că, în mod deosebit, islamul a impus şi impune încă femeii o stare de aservire, făcînd din ea o roabă supusă. Şi creştinismul rezervă femeii un rol subordonat.

Budismul şi creştinismul au o atitudine vădit negativă față de procreare şi de iubirea „trupească" atitudine ce decurge din

perspectiva sumbră, pesimistă asupra existenței pămînteşti. Creştinismul a defăimat relațiile cele mai fireşti dintre bărbat şi femeie. Orice zămislire se săvîrşeşte „în păcat”. Numai Hristos ar fi fost rodul unei zămisliri imaculate. Influența dăunătoare a creştinismului şi a altor religii asupra relațiilor dintre sexe s-a manifestat şi în preamărirea neprihănirii şi nu a purității relațiilor, or, după cum se ştie, neprihănirea nu se îmbină întotdeuna cu puritatea sufltească.

Ar fi însă o evidentă exagerare să atribuim mitologiei religioase starea subordonată a femeii. Rolul determinant l-au avut condițiile social-eco-nomice. Mitul biblic reflectă trecerea la societatea patriarhală, în care rolul principal revenea bărbatului.

Cum a fost posibil ca un mit născut în vremuri îndepărtate să poată exprima, fie şi prin „aluzii”, momente esențiale din practica istorică? Nu demonstrează, oare, însuşi acest fapt că creatorii mitologiei biblice au fost inspirați de o rațiune superioară?

Ar fi o naivitate să ne imaginăm naşterea miturilor după un scenariu în care mai întîi cineva ar fi înțeles esența lucrurilor, iar apoi pe marginea acestei teme ar fi brodat o povestire. De fapt, din nenumărate poveşti cu timpul s-au păstrat numai acelea care oglindeau, într-un fel sau altul, probleme care îi preocupau pe indivizii obştii, oferind răspunsuri satisfăcătoare la întrebările pe care şi le puneau ei. Autorii anonimi ai poves-tirilor nu şi-au putut imagina, fireşte, ce se va întîmpla ulterior cu creațiile lor, ce sensuri le vor atribui oamenii de mai tîrziu. piturile au dobîn-dit o existență de sine stătătoare, independentă de voința autorilor lor. Ele au fost interpretate şi reinterpretate potrivit spiritului vremii. Majoritatea miturilor sînt rezultatul creației colective, ele au fost şlefuite şi prelucrate asemenea cinte-celor populare.

' Mitogeneza se aseamănă cu creația artistică prin faptul că în cadrul ei principalul rol nu revine gîndirii logice, ci inspirației, adică acelei stări pe care marele poet A.S. Puşkin o descrie astfel:

„Şi auzit-am cum vibrează
Tot cerul, îngerii zburînd,
Şi monştri-n fund de mări treeînd,

Miădițele cum germinează”*

În starea de inspirație poetică sufletul artistului scoate din adîncul său ceea ce nici el nu ar fi putut bănui. Nu tot ce sălăşluieşte în universul lăuntric al omului, acumulări ale unei evoluții istorice milenare, este pe deplin conştientizat de noi şi exprimat sub forma cunoaşterii raționale. Arta depăşeşte deseori ştiința mai cu seamă în domeniul sondării sufletului omenesc. În clipele de iluminare multe idei țîşnesc parcă de la sine, în afara voinței autorului. Ideea artistică îl subjugă pe creatorul ei, îl face să o urmeze, oferin-du-i adesea cele mai neaşteptate întorsături de situații. În general, important este nu atît ce a vrut să spună autorul, cît ceea ce a realizat în mod obiectiv. „Artistule, zadarnic te crezi autorul operelor tale! De-o veşnicie ele pluteau în aer, dar n-a fost ochi să le vadă” (A.K. Tolstoi).

În romanul lui F.M. Dostoïevski *Frații Karamazov*, fratele mai mare, Ivan Feodorovici, minu-nîndu-se de adîncimea celor trei întrebări cu care, potrivit legendei biblice, Diavolul l-ar fi ispitit pe Hristos, spune că însăşi apariția acestor întrebări este o minune şi că toți înțelepții lumii la un loc nu ar fi putut inventa una pe potrivă. Putem spune că un sentiment asemănător de uimire ne provoacă şi perfecțiunea operei de artă. Ne vine greu să credem că ne aflăm în fața unei creații a minții omeneşti. Şi pe bună dreptate: capodoperele nu sînt create doar de mintea omului, creația artistică nu se reduce la raționament.

* Traducere de G. Lesne a. – *Notatrad.*

Legendele şi miturile diferitelor popoare conțin, incontestabil, rezultatele unor meditații asupra vieții, dar sînt în bună parte rodul invenției artistice. Aşa sînt, de exemplu, miturile Greciei antice, a căror sursă primară sînt considerate poemele lui Homer,

Povestirile mitice despre secolul de aur şi pierderea lui, despre întîmplarea fatală care a adus toate nenorocirile pe lume, despre căderea în păcat a oamenilor nu pot fi interpretate, desigur, decît ca simple ficțiuni poetice. Nici secolul de aur, nici grădina Edenului nu au existat aevea, dar fără îndoială că a existat cîndva o societate bazată pe egalitate socială, în care omul nu era supusul, nici sclavul altui om. Amintirea acelei perioade a dăinuit timp îndelungat în memoria oamenilor.

Munca nu era uşoară nici în acele vremuri, dar era liberă; or, atitudinea faţă de muncă este foarte importantă. Perceperea muncii ca un blestem al divinităţii este legată, indiscutabil, de apariţia exploatării.

Idealizarea – proprie culturii multor popoare – a unui trecut anterior apariţiei claselor sociale, nu se întemeia, aşadar, pe regretul după bunăstarea şi moralitatea care ar fi existat cîndva, ci pe tînjirea după integritatea, egalitatea şi libertatea pierdute.

Descompunerea orînduirii comunei primitive, trecerea la societatea cu clase au condus la destrămarea unităţii dintre gîndire şi acţiune, dintre intenţie şi faptă. Dezacordul dintre „minte şi inimă", datorie şi înclinaţie, ideal şi realitate, avea ca bază materială opoziţia dintre interesele personale şi cele sociale. Acest dezacord a creat în mod necesar individului o stare de nemulţumire faţă de sine însuşi, făcîndu-l să perceapă nedreptatea şi inutilitatea propriei existenţe, să caute calea cea dreaptă, să încerce, prin autodeterminare, să se ridice la o viaţă mai bună, mai demnă. Desigur, conştiinţa vinovăţiei se manifesta inevitabil şi mai înainte, la oamenii societăţii, fără clase, atunci cînd erau încălcate regulile de convieţuire (aşa cum apare şi la copii), însă în societatea împărţită în clase imperativele sociale au încetat a mai corespunde intereselor personale şi nu mai puteau fi luate, ca înainte, drept norme ele comportare, au încetat a mai fi „moravuri". Inaccesibilitatea idealului este percepută ca un dezacord interior, ca o nedreptate personală. Pierderea „nevinovăţiei" se transformă în ceva dobîndit, iar chinurile sufleteşti zămislesc cunoaşterea de sine şi duc la dezvoltarea vieţii spirituale. Conceptele de păcat şi de vină în faţa divinităţii supreme nu pot fi interpretate numai ca nişte născociri ale teologilor, sugerate oamenilor pentru a-i menţine în supunere. Ele au un suport psihologic real, originea lor fiind, fără îndoială, istorică. Iar în acest sens, religia nu a creat, ci doar a oglindit într-un mod specific o situaţie reală: prăpastia adîncă dintre interesul personal, concret şi idealul moral, dintre virtute şi desfătare. Năzuinţa firească spre bunăstare şi fericire era în contradicţie cu cerinţele datoriei morale. Conformîndu-se datoriei morale, omul era obligat să renunţe la fericirea personală. Neîmplinirea

datoriei îl făcea să simtă o insatisfacție morală. Dealtfel, însuşi apostolul Pavel, sfînt în accepția bisericească, se plîngea: „...nu săvîrşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc... Om nenorocit ce sînt!” (*Rom.*, 7: 15, 24).

După F.M.Dostoievski, omul aspiră la un ideal opus naturii sale. „Cînd încalcă legea năzuinței spre un ideal... omul simte o suferință, iar această stare a numit-o păcat”2.

Dacă filosoful antic grec Socrate explica faptele rele prin necunoaşterea binelui, prin lipsa unei înțelegeri corecte, creştinismul se situează pe o altă poziție: oamenii ştiu ce este binele, dar nu găsesc în ei forța ca să-l urmeze. „Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu” (*Rom.* 7: 18). Dorința binelui şi incapacitatea de a-l realiza, intențiile bune şi faptele imorale nu sînt, nici pe departe, numai însuşiri ale „sufletului

2Literaturnoe nasledstvo, Moscova, 1971, voi. 83, p. 175.

creştin” şi nu au fost generate de o ideologie, ci, aşa cum am mai arătat, de condițiile vieții sociale. Creştinismul n-a făcut decît să mistifice o particularitate a vieții spirituale a oamenilor din anumite epoci istorice.

Interpretarea creştină a acestei probleme se întemeiază pe dogma păcatului originar. Interpretarea teologică a noțiunii de „păcat originar” aparține unuia din stîlpii bisericii, Augustin (354-430). Căderea lui Adam şi a Evei ar fi dăunat naturii omului şi moral, şi fizic. Efectul s-ar transmite din generație în generație şi s-ar exprima, în special, prin înclinația către păcat.

În ceea ce priveşte gradul de viciere a naturii umane şi posibilitatea omului de a se mîntui prin propriile sale puteri, orientările existente în creştinism sînt divergente. Dispute aprinse au apărut încă din vremea lui Augustin. Acesta considera că păcatul a pătruns în însăşi esența omului şi că ființa umană nu este în stare să se salveze prin propriile sale forțe, fără ajutorul lui Dumnezeu. Acestui punct de vedere i-a replicat călugărul celt Pelaghie (aprox. 360 – aprox. 418) care susținea caracterul integru şi nealterat al forțelor spirituale ale omului. Păcatul ar fi rezultatul unei acțiuni deliberate a voinței omului, propria voință fiind cauza căderii lui Adam, precum şi a tuturor celorlalți oameni. Omul şi-ar fi păstrat în esență asemănarea cu Dumnezeu şi se poate salva prin propriile sale puteri. Doctrina lui Pelaghie a fost condamnată în anul 431 la sinodul din Efes.

Pe o poziție apropiată s-a situat ulterior biserica catolică, admițînd că omul este pîngărit încă de la zămislire de păcatul strămoşesc, dar păstrează totuşi în sine chipul lui Dumnezeu şi de aceea poate obține izbăvirea, bizuin-du-se pe forțele fireşti ale naturii umane şi săvîr-şind fapte cucernice. Căderea în păcat l-ar fi privat pe om doar de armonia sa interioară, şi drept urmare el este înclinat spre păcat.

Bisericile protestante învinuiesc catolicismul de abatere pelaghistă. După opinia lui Luther, prin cădere omul ar fi pierdut chipul lui Dumnezeu şi ar fi luat chipul lui Satana. Păcatul nu ar fi condus la slăbirea, ci la nimicirea năzuinței spre bine. Fără ajutorul lui Dumnezeu, fără „harul" divin nici un om nu poate săvîrşi fapte bune. Numai credința poate aduce mîntuire, nicidecum faptele cucernice. Faptele bune nu sînt în puterea oamenilor, ci a lui Dumnezeu. Protestantismul porneşte de la teza lui Augustin după care păcatul nu poate fi evitat. Concepțiile lui Augustin despre predeterminarea generală pot fi regăsite şi în învățătura unui alt ideolog protestant, Calvin (1509-1564). Potrivit doctrinei acestuia, predispoziția pentru păcat ar fi fost sădită în primul om, în însăşi natura lui trupească. De aceea, căderea în păcat reprezintă biruința trupului asupra spiritului. Ea s-a irupi ini t potrivit voinței lui Dumnezeu, deoarece nimic nu s-ar fi putut întîmpla şi nu se poate în-tîmpla fără voia sa. Atît faptele bune cît şi cele rele, soarta omului în general ar fi dinainte stabilite.

În această problemă, biserica ortodoxă a adoptat o poziție de mijloc. Căderea lui Adam nu a nimicit, ci doar a slăbit voința omului. Păcatul s-ar transmite tuturor urmaşilor lui Adam, şi s-ar exprima în „înclinația către rău şi moarte". Din punct de vedere moral, omul nu este mort, dar nici pe deplin sănătos, ci bolnav. El se poate însănătoşi moral, poate renaşte numai prin îndurarea lui Dumnezeu. Iar harul Domnului nu este dat la alegere, după vreo hotărîre a lui Dumnezeu, ci el pogoară asupra tuturor fără excepție. Prin voința sa liberă şi prin pro-priile sale puteri spirituale, pe care le-a păstrat, lie şi într-o formă alterată, omul poate lupta pentru a-şi consolida năzuința spre bine şi astfel se poate salva.

Aceste divergențe între diferite biserici creştine pe marginea doctrinei păcatului originar – inventat de clerici – nu ar fi

meritat, poate, o analiză specială, dacă totul s-ar fi rezumat la simple speculații şi tertipuri teologice. Disputele dintre biserici ating însă probleme mai serioase decît s-ar părea. În esență, este vorba despre natura omului şi despre probleme strîns legate de existența sa pămîntească.

Protestantismul a apărut în arena istoriei cînd abia începuseră să se formeze relațiile economice burgheze. Pe plan spiritual el a anticipat, în bună măsură, instaurarea unei ere noi. Orînduirea capitalistă a impulsionat într-un ritm fără precedent dezvoltarea ştiinței şi tehnicii, a revoluționat economia, a schimbat radical modul de trai şi moravurile.

Creşterea puterii societății, intensificarea procesului de supunere a naturii au fost însoțite însă de creşterea dependenței individului în planul relațiilor economice şi spirituale. Pe de o parte, s-a lărgit cîmpul de activitate al omului, au sporit drepturile lui civice, iar concurența şi activitatea de antrepriză i-au stimulat inițiativa. Pe de altă parte însă, natura activității individului s-a îngustat corespunzător diviziunii industriale a muncii, restrîngîndu-se totodată şi cadrul de manifestare a personalității umane. Cupiditatea, setea de profit, lupta pentru existență şi-au impus legi proprii, a căror ignorare avea urmări catastrofale. Aceste legi au subordonat total comportamentul individului, înăbuşindu-i toate elanurile şi năzuințele morale. Atît în straturile superioare ale societății cît şi în cele inferioare viața era determinată de cadrul strict al activității economice. Muncitorul s-a transformat tot mai mult într-o anexă a producției industriale, caracterizată printr-o specializare tot mai mare a muncii; patronul se zbătea în lupta aprigă a concurenței pentru a supraviețui şi, cu toate că activitatea lui necesita spirit de inițiativă, succesul depindea de puternice mecanisme sociale şi era obținut adesea întîmplător şi numai de cei norocoşi. Sfera în care omul putea să dispună liber de el însuşi şi să-şi organizeze viața potrivit propriilor sale dorințe şi convingeri s-a redus la un minimum de preferințe şi tabieturi. Era firesc ca o asemenea dependență de împrejurări să genereze mari suferințe. În poemul lui Goethe, Faust spune:

„Ah, înseşi faptele, la fel cu suferința, Zădărnicesc liberul umblet al vieții. Mărețelor frumuseți, ce inima le întîlneşte, Li se

amestecă materie străină pretutindeni. Cînd binele în lume îl ajungem omeneşte, Mai binele se cheamă nebunie, şi-amăgire. Înaltele simțiri, prilejuri de viață, amorțesc în valvîrtejul pămîntesc.

Închipuirea, ce în zboruri îndrăznețe
Prin veşnicie se lărgeşte, prin înalta,
Cu-n spațiu mic se mulțumeşte
Cînd fericirile pier una după alta,
Adînc în inimă se cuibăreşte grija,
Secrete suferinți acolo pricinuind.
Ea tulbură plăceri şi tihna, îmbracă măşti, tot altele, fără odihna.
Sub chip de casă, curte, de femeie şi copil apare,
Ca un pumnal, ca foc, ca apă şi otravă de ternul.
Silit eşti să te temi de ceea ce nu va lovi,
Şi să deplîngi ce niciodată n-ai pierdut.
Nu sînt ca zeii. Cît de dureros o simt, Un vierme sînt, ce-n pulbere trăieşte, A cărui foame de pămint Cu talpa călătorul o striveşte”3.

Concepția lui Faust despre om şi viața acestuia concordă cu ideologia protestantă. Protestantismul explică situația existentă prin alterarea iremediabilă a naturii umane şi prin imposibilitatea omului de a renaşte prin propriile sale forțe. Chiar şi încercările de a schimba ceva, de a „conlucra cu Dumnezeu” nu fac decît să împiedice pogorîrea îndurării cereşti. Însuşi Hristos a vestit că poruncile evanghelice nu pot fi îndeplinite de om, prin voința sa. Orice faptă bună se săvî'şeşte numai prin' voința divină. Dumnezeu lucrează în inimile oamenilor. Asemenea explicații ajută la împăcarea cu sine şi cu realitatea înconjurătoare, înlătură nemulțumirea lăuntrică şi starea de încordare: da, toate sînt rele, toți sîntem imorali, dar nimic nu se poate schimba. Singură credința

3 J.W. Goethe, *Faust* (trad. L. Blaga), Editura penii u literatură, Bucureşti, 1968, p. 34-35.

ne poate salva. Protestantismul, punîncl accentul pe „păcătoşenia” omului, corespunde cel mai bine concepției despre lume generată de societatea capitalistă.

Concluzii analoage au apărut nu numai în cadrul religiei. Ideea că omul are dintru început o structură disarmonică şi-a

găsit ecou, de exemplu, în psihanaliza lui S. Freud. În acest sens, Freud considera că principiul inconştientului din om, acel „auton” care determină cele mai puternice pasiuni, este format din instinctele întunecate, obscure, egoiste ale „omului cavernelor”. Personalitatea umană nu poate scăpa de ele; ea le poate doar înăbuşi, oprindu-le accesul la conştiință. Conflictul dintre instinctele ascunse în străfundurile psihicului şi exigențele culturii şi ale moralei este inevitabil. În această privință, teoria lui Freud concordă cu dogma creştină a păcatului originar, deşi Freud se considera ateu. Ea are puncte comune şi cu religiile antice orientale, care vorbeau despre lupta veşnică a celor două principii – binele şi răul, lumina şi întunericul.

Din teoria lui Freud decurg şi unele concluzii îndreptatei împotriva concepțiilor despre „omul natural”, ca întruchipare a binelui şi a purității. Din ea rezultă că omul este rău de la natură. Tot ce este rău în om ar ține de originea lui animală, iar socializarea şi umanizarea ar consta în reprimarea şi transformarea instinctelor biologice, rele, animalice. Izvoarele acestei concepții urcă în cultura europeană pînă la Platon. Deşi răspîndită, ea este tot atît de nefondată ca şi concepția opusă ei, bazată pe idealizarea „omului natural”. Observațiile asupra vieții animalelor gregare, care prezintă trăsături comune cu viața strămoşilor noştri îndepărtați, nu furnizează nici un fel de argumente în sprijinul afirmării caracterului antisocial, natural al instinctelor. Dimpotrivă, cele mai negative însuşiri umane sînt un produs al dezvoltării sociale. Aceasta nu înseamnă, fireşte, că „sălbaticul”, „omul natural” ar fi fost o erei tură ideală, după cum afirma Rousseau. Naturalul, după cum bine remarcase Hegel, este nonliber-tate şi element nonspiritual. Natura biologică nu trebuie nici preamărită, nici denigrată. Omul datorează istoriei atît trăsăturile sale hune, cît şi cele rele. Se cuvine menționat că, astăzi, psihanalişti de frunte, continuatori ai lui Freud, sînt nevoiți să recunoască substratul social al înclinațiilor „obscure”, inconştiente.

Unul dintre fondatorii filosofici existențialiste, M. Heidegger, deşi extrem de critic față de creştinism, se apropie totuşi de teologie în interpretarea vinei morale. „Culpabilitatea – scria el –, nu există ca o consecință a vreunei greşeli, ci, dimpotrivă,

greşeala devine posibilă în baza unei culpabilităţi primordiale”4. Această idee ne duce cu gîndul la doctrina creştină cu privire la „caracterul alterat” al naturii umane. Interpretarea heideggeriană conţine, desigur, un dram de adevăr. Conştiinţa vinovăţiei, a inechităţii şi a inau-tenticităţii vieţii este, într-adevăr, proprie omului în societatea împărţită în clase antagoniste, ea rezidă în ruptura dintre datorie şi realitate şi a apărut înainte şi independent de educaţia religioasă. Acest sentiment de vinovăţie nu este însă înnăscut, nu este o însuşire naturală a esenţei umane. În societatea gentilică oamenii nu l-au putut cunoaşte, aşa cum nu îl vor cunoaşte nici oamenii societăţii viitorului, lipsită de clase sociale. „Cînd am sosit acolo –, povesteşte misionarul Davidson, într-una din povestirile lui S. Maugham despre insulele Oceanului Pacific – oamenii erau total lipsiţi de sentimentul păcatului. Ei încălcau tcate poruncile, fără a bănui că fac rău. Şi cel mai greu mi-a fost în activitatea mea să le sugerez indigenilor sentimentul păcatului”5.

Trebuie să recunoaştem că religia creştină a contribuit substanţial la accentuarea autoacuzării morbide şi exagerate a oamenilor; prin cultivarea sentimentului de vinovăţie ea a făcut

4M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tûbïngen, 1960, p. 284. 5 S. Maugham, Căpetenia *insulei Talua*, Moscova, 1927, p. 75 (*în* 1. rusă).

imposibilă receptarea plină de bucurie a vieţii. „De cînd mă ştiu – mărturisea despre sine G.I. Uspenski –, mă apăsa parcă un sentiment de vinovăţie, senzaţia că am comis o crimă înfricoşătoare, în biserică mă simţeam vinovat faţă de sfinţi, icoane şi policandre. La şcoală eram vinovat faţă de toţi, începînd cu paznicul şi cuierul de care îmi atîrnam mantaua... Băieţii care înălţau zmee mi se păreau că sînt repudiaţi de Dumnezeu şi că sînt sub stăpînirea unui spirit malefic, creaturi diavoleşti – atît de uriaşă mi se părea îndrăzneala lor; cum să nu te temi de poliţai...”.

Biserica era interesată în întreţinerea sentimentului păcatului. Cum observase Kant, sursa zelului religios constă în recunoaşterea de către om a vinovăţiei sale şi în dorinţa de izbăvire, de purificare. „Dacă nu greşeşti, nu te căieşti, şi dacă nu te vei căi – nu te vei mîntui” spun creştinii. Iar aceste vorbe

au sensul lor. Uneori se spune: „Iată, biserica ne cheamă să greşim şi să ne căim!” Dar nu despre aceasta este vorba. Se consideră că năzuința spre sfințenie poate lua naştere numai atunci cînd omul are conştiința „impurității” sale, cînd se consideră nevrednic, în această privință creştinismul se bazează încă o dată pe o particularitate a vieții psihice din epocile de inegalitate socială. Trădîndu-şi idealurile, omul trăieşte un sentiment de insatisfacție personală şi doreşte să-şi îndrepte greşeala. Păcătuind față de conştiința sa, el simte că face „ceea ce nu trebuie”, că el însuşi nu este aşa cum ar trebui să fie. Hegel considera, pe bună dreptate, că omul moral nu este pur şi simplu acela care aspiră la dreptate şi nici omul nevinovat, ci acela care este conştient de faptele sale6. Putem afirma că oameni ferm convinşi de dreptatea şi infailibilitatea lor, incapabili de a se privi critic săvîrşesc deseori crime dintre cele mai grave împotriva moralității şi a umanității, conştiința lor rămînînd netulburată.

6\'ezi Hegel, *Op. cit*, voi. 8, p. 224.

Se poate spune că la copii conştiința morală se trezeşte abia atunci cînd ei devin capabili să-şi dea seama că nu au dreptate. Reputatul specialist în domeniul eticii, U.G. Ivanov, mi-a împărtăşit cîndva următoarea observație: nu cînd copilul spune „sînt bun”, ci atunci cînd spune „sînt rău” se poate afirma că în el se trezeşte conştiința morală.

Vom analiza în continuare căile concrete pentru atingerea binelui, pentru renaşterea morală şi „mîntuire” pe care le susțin şi le propun doctrinele religioase.

ISPĂŞIREA. SIMBOLICA MORALĂ RELIGIOASĂ

Fiecare creştin este dator să creadă că stăpînu] Universului, prin moartea lui, a eliberat neamul omenesc de robia păcatului. Şi totuşi, oamenii continuă să păcătuiască de parcă nimic nu s-ar fi întîmplat. De aici rezultă că ispăşirea este o taină extrem de folositoare omenirii.

Paul Henri d'Holbahc învățătura religioasă consideră „căderea în păcat” punctul ele pornire a istoriei omenirii, „ispăşirea pac aţelor” – momentul ei culminant, iar „mîntuirea” – rezultatul, bilanțul.

Originea noțiunii de ispăşire a păcatelor trebuie căutată în cele mai vechi reprezentări legate de necesitatea de a îmbuna

spiritele şi divinităţile prin jertfe şi prin supunere. Ofrandele constituiau un mijloc prin care oamenii încercau să cîştige bunăvoinţa puterilor supranaturale, să evite dizgraţia lor, să încheie cu acestea un fel de alianţă, de înţelegere. Pe lîngă jertfele aduse ca mulţumire pentru succese şi reuşite, oamenii mai aduceau jertfe şi pentru ispăşirea unui păcat, pentru a fi scutiţi de pedeapsă. Astfel, ritualul vechii religii a evreilor prevedea, pe lîngă jertfe „de mulţumire” şi „de osîrdie”, şi jertfe „de purificare”, „jertfe pentru vinovăţie”, „jertfe pentru păcat”. Era stabilită chiar şi „ziua ispăşirii”, aceeaşi pentru toţi. Dintre cei doi ţapi predestinaţi pentru acea zi, unul, după cum cădeau sorţii, era adus jertfă pentru păcat. Pe capul celuilalt erau mărturisite „toate nelegiuirile fiilor lui Israel, toate nedreptăţile lor şi toate păcatele lor” (*Lev*. 16: 21). Acest ţap era trimis cu un însoţitor în pustiu, după care toţi se considerau purificaţi de păcate.

Păcatele neispăşite ale oamenilor, spune Biblia, au atras mînia lui Dumnezeu, care drept pedeapsă a trimis pe pămînt potopul. Şi a văzut „Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pămînt şi că toate cugetele şi dorinţele inimii lor sînt îndreptate la rău în toate zilele” (*Fac*. 6: 5). Mitul potopului universal conţine cîteva momente esenţiale cu caracter moral. El reflectă înainte de toate convingerea oamenilor că viaţa este întocmită nedrept, că binele şi adevărul au fost înăbuşite de rău şi minciună: „...tot timpul se abătuse de la calea sa pe pămînt” (*Fac*. 6: 12). Acest verset arată că simţul moral al oamenilor deosebea calea cea dreaptă de calea greşită, că exista o concepţie despre cum trebuiau să-şi ducă viaţa. Pornind de la acest mit putem aprecia şi modul în care s-a format în conştiinţa oamenilor ideea relaţiei dintre greşeală şi pedeapsă, ideea inevitabilităţii răzbunării divine.

După ce s-a împlinit pedeapsa, părintele ceresc, asemeni unui simplu muritor care şi-a pedpsit copiii, s-a liniştit şi a devenit iertător: „Am socotit să nu mai blestem pămîntul pentru faptele omului, pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinereţele lui” (*Fac* 8: 21). Putem întrezări aici izvoarele altei idei morale importante: ispăşirea vinei prin suferinţe.

Această idee ocupă un loc de frunte în religia creştină. Păcatele oamenilor le-a luat asupra sa Hristos, mielul lui

Dumnezeu, care le-a ispăşit prin suferinţele sale, prin moarte şi care a deschis calea spre unirea omului cu Stăpînul său ceresc, calea spre mîntuire. În islamism, rolul intermediarului între Allah şi oameni revine prorocului Mahomed. În ideologia budismului timpuriu accentul se punea pe faptul că îndreptarea şi mîntuirea le poate obţine numai omul prin propriile sale eforturi. Buda a acţionat la început doar ca învăţător. Treptat, însă, odată cu transformarea învăţăturii sale în religie, Buda s-a transformat într-o divinitate, spre care erau îndreptate toate speranţele oamenilor. Buda, Hristos şi Mahomed sînt „acuzatorii” păcatelor omeneşti, dar şi ocrotitorii şi binefăcătorii oamenilor, ei sînt cei care şi-au asumat povara răspunderii pentru mîntuirea neamului omenesc. Toate aceste trei religii sînt în esenţă învăţături morale despre mîntuire, fiind denumite, pe drept cuvînt, „religii ale ispăşirii”.

Ideea ispăşirii păcatelor prin suferinţă a fost inoculată vreme îndelungată în conştiinţa aşa-nu-mitelor popoare creştine, iar în zilele noastre ea este considerată de mulţi ca ceva de la sine înţeles şi care nu mai trebuie dovedit: omul trebuie să sufere pentru păcatele sale, vina poate fi ispăşită numai prin suferinţe. Nu există însă nici o fundamentare faptică, de tipul relaţiei cauză-efect, nici pentru a susţine că o crimă atrage în mod inevitabil pedeapsa, nici că suferinţele răscumpără vina. Lipsa unei asemenea fundamentări trece, de obicei, neobservată, fiind înlocuită prin-tr-un mecanism psihic durabil, care acţionează cu forţa inconştientului. Convingerea că, mai devreme sau mai tîrziu, omul trebuie să plătească pentru toate relele săvîrşite nu este proprie numai credincioşilor; dar ea se întemeiază, totuşi, în ultimă instanţă, pe credinţa într-o ordine morală universală, susţinută de o putere superioară. Cum a arătat Kant, credinţa în triumful final al binelui este înrudită cu credinţa religioasă. Dar analiza faptelor, a istoriei nu dovedeşte cîtuşi de puţin că în lume viciile ar fi pedepsite, iar virtutea ar triumfa. Atunci cînd omul, neţinînd seama de fapte, crede că binele va triumfa prin propria sa putere, el crede fără dovezi, bazîndu-se pe presupunerea că există o ordine morală universală, o lege morală în virtutea căreia binele se impune.

Ce anume a dat naştere acestei credinţe? În situaţia în care nedreptatea triumfă şi nelegiuiri şi încălcări ale ordinii apar la

tot pasul, oamenii ar ajunge la disperare dacă nu ar exista speranța unor sancțiuni întemeiate. Neputința lor de a întrona dreptatea prin acțiuni proprii generează credința în judecata divină. Cînd nu există nimeni căruia să i te poți adresa cu plîngeri pentru umilințele şi împilările suferite, viața devine de ne suportat. Gîndul că există undeva un judecător drept care vede totul şi îl va răsplăti pe fiecare după faptele lui făcea să pălească în sufletul omului disperarea şi deznădejdea. Pe de altă parte, însă, credința în inevitabilitatea pedepsei divine a împiedicat instaurarea dreptății pe pămînt şi a făcut ca viciile şi crimele să rămînă nepedepsite. Voi nu aveți dreptul şi nu sînteți în măsură să judecați, lăsați totul aşa cum este – Ie spunea oamenilor religia. „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul” (*Rom.* 12: 19). În acest sens, religia a fost dintotdeauna o frînă în calea progresului social, l-a eliberat pe om de responsabilitate, transferînd-o Creatorului ordinii universale. Convingerea că binele va triumfa de la sine, prin predestinare divină, este falsă şi dăunătoare. Viața a demonstrat că adevărul şi dreptatea trebuie cucerite prin luptă. Pentru a fi moral nu e suficient să eviți răul. Moralitatea este activă prin însăşi natura ei, ea cere acțiune, implicare în viață; morala impune nu doar interdicții, ci şi imperative. În această privință, concepția religioasă despre viață contrazice însăşi esența moralei.

Respingînd explicarea religioasă a păcatului şi a suferinței, a greşelii şi a pedepsei, trebuie să luăm în considerare baza reală pe care se întemeiază interpretarea acestor concepte. O faptă imorală atrage după sine, într-un anumit sens, o pedeapsă (în limbajul religiei suferințele sînt răsplata pentru păcate): căci o faptă.nedreaptă nu prejudiciază şi nu lezează numai pe alții, ci şi pe cel care o înfăptuieşte. Cînd omul „îşi dă cinstea pe ruşine” se trădează şi se mutilează pe sine însuşi. Iar această ştirbire a propriei personalități are, în ultimă instanță, o pondere mai gravă, mai sensibilă pentru viață decît cele do-bîndite pe nedrept. Conştiința îşi asumă rolul de justițiar. Rîvnind la o bunăstare materială, de exemplu, omul îşi poate înăbuşi vocea conştiinței, dar în adîncul sufletului el recunoaşte că nu trăieşte aşa cum ar trebui. Orice abatere ele la drumul drept, de la vocația vitală a omului provoacă un

sentiment de nemulţumire, de perturbare a echilibrului interior şi generează, în ultimă instanţă, senzaţia că viaţa nu are nici o valoare. Conştiinţa vinei, a unei existenţe imorale poate atinge cote de cea mai mare intensitate, iar autocondamnarea poate fi mai chinuitoare şi mai aspră decît judecata semenilor. În literatura rusă această temă şi-a găsit expresie în versuri ce nu fac vreo referire la religie:

N.A. Nekrasov:

Duşmanii? Lasă-i necruţători să clevetească, Făr-a le cere îndurare, îi suport! Mai mare caznă n-au putere să-mi găsească Decît aceea ce în inimă o port!

I.S. Nikitin:

La suferinţi străine jalnic privitor Mi-am cheltuit viaţa în zadar, Dar conştiinţa s-a trezit judecător Şi-obrazu-mi arde de-al ruşinii jar!

În spirit înfrăţit cu al meu veac, Am mers pe drum bătătorit, senin: De sacru-i chip pe om lăsai sărac Sortindu-i josnic şi mărunt destin.

Oare păcatul poate fi cu adevărat ispăşit prin suferinţă? Chinurile morale pot fi pe cit de intense, pe atît de zadarnice. Autoflagelarea poate să nu ducă la nici un rezultat pozitiv, mai cu seamă dacă este corelată cu ideea religioasă că păcatul şi ispăşirea prin suferinţă sînt inevitabile şi predestinate tuturor. În acest caz, suferinţa, ca atare, generează o satisfacere denaturată a simţului moral: am suferit, deci m-am purificat. Or, nici propriile-ţi suferinţe, şi cu atît mai puţin cele îndurate de altcineva pentru păcatele tale, nu pot duce la ispăşirea păcatului. Regenerarea morală se poate realiza numai în activitatea zilnică, prin comportare, acţiuni şi fapte.

Totuşi, suferinţele provocate de sentimentul insatisfacţiei personale sau al autoînfrîngerii sînt inevitabile în procesul dezvoltării morale. Un om care nu a trecut niciodată prin asemenea stări este un om mort pe plan spiritual. Moralitatea constituie miezul vieţii spirituale, ea este aceea care îl face pe om să fie om în înţelesul deplin al cuvîntului. Exigenţele moralei impun ca în nici un fel de împrejurare sau stări de constrîngere să nu cazi în vulgaritate, necinste sau mîrşăvie. A înăbuşi vocea conştiinţei morale înseamnă a nu mai fi om.

Oricine poate găsi suficiente motive şi temeiuri pentru o

autocritică morală. Autojudecarea şi îndreptarea constituie, prin urmare, componente indispensabile ale vieții noastre; fără ele nu este posibilă dezvoltarea personalității.

Judecata morală se realizează, la scara întregii omeniri, sub forma conştiinței sociale. Acea judecată supremă pe care religia a transferat-o unor instanțe nepămîntene se desfăşoară fără întrerupere în cadrul procesului istoric al vieții sociale. Prin crearea unor reprezentări fantastice despre o Judecată de apoi înfricoşătoare, religia a reflectat, într-o formă mistică, năzuința de dreptate a omului, transferînd în ceruri realizarea unei misiuni care nu poate fi îndeplinită decît de oamenii înşişi. Religia mistifică legitățile existenței reale, conferind unor forțe pămîntene o formă mistică (de dincolo de mormînt). Dar nu este vorba doar de învelişul fantastic. Tot ceea ce i se atribuie lui Dumnezeu i se ia omului. „Omul – arată Engels – şi-a pierdut în religie propria sa esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa...”1.

În religie omul şi-a pierdut autonomia, dreptul de a-şi alege scopul în viață, condamnîndu-se de bună voie la sclavie. Principalul „păcat” al omului este nesupunerea, acționarea după bunul plac. De fapt, aceasta este tema cunoscutei legende biblice despre turnul Babei. „Haidem să ne facem un oraş şi un turn al cărui vîrf să ajungă la cer, şi

1 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol, 1, p. 594.

să ne facem faimă...” (*Fac.* 11: 4). Această încer* care a oamenilor a stirnit mînia lui Dumnezeu, care a încurcat toate limbile, pentru ca unii să nu înțeleagă limba altora şi a împrăştiat popoarele pe întreg pămîntul. Sensul acestei legende este cît se poate de transparent: încercarea oamenilor de a-şi întocmi viața fără Dumnezeu, bizuindu-se pe forțele lor, este un păcat.

Particularitatea esențială a moralei religioase constă în faptul că respinge orice semnificație de sine stătătoare a vieții omului, a valorilor sale spirituale, subordonîndu-le unei puteri superi-oare, oculte.

Noțiunea de morală religioasă este contestată uneori pe motiv că religia putea sacraliza cele mai diferite norme morale (şi rele şi bune), sancțiunea religioasă nevizînd conținutul ca atare al diverselor învățături morale. De aceea – consideră unii teoreticieni – trebuie să distingem morala societății sclavagiste,

feudale, unele şi aceleaşi valori morale putînd figura atît în conştiinţa religioasă cît şi în conştiinţa nereligioasă.

Se pune întrebarea, însă, în ce măsură este întemeiată o asemenea opinie care neagă legitimitatea noţiunii de morală religioasă?

Analizînd această problemă, se impune să luăm în considerare următoarele aspecte. Nici în societatea sclavagistă, nici în societatea feudală, nici în cea burgheză morala nu a existat separat de religie. De aceea, ceea ce trebuie demonstrat este tocmai posibilitatea moralei nere-ligioase. Eliberarea deplină a moralei de religie a devenit realizabilă numai în societatea socialistă. Desigur, încercări de fundamentare a unor con-vingeri morale în afara religiei au existat din cele mai vechi timpuri, dar ele nu reprezentau morala ca atare, ci doar doctrine etice.

Or, pentru majoritatea populaţiei din lumea burgheză contemporană, ca şi din trecut, moralitatea apare indisolubil legată de religie, ca temelie absolută a acesteia. În ochii acestor mase numai religia poate conferi exigenţelor morale sacralitate şi evidenţă. Şi trebuie să recunoaştem că aici se ascunde ceva mai mult decît o simplă prejudecată a credincioşilor. Căci în societatea bazată pe clase antagoniste morala clasei dominante nici nu ar putea fi fundamentată altfel decît făcîn-du-se apel la o lege dată „de sus”. Numai aşa poate fi mascată legătura ei cu interesele de clasă. Lipsită de suportul divin, morala susţinută de clasa dominantă şi-ar pierde dintr-odată caracterul ei absolut – ar dispărea cauza care impune respectarea imperativelor ei. Cunoscuta afirmaţie că înlăturînd absolutul trebuie părăsită şi cucernicia are tocmai acest înţeles. Fireşte, nu este vorba de aşa-numita etică a oamenilor de afaceri (ea are un caracter evident utilitarist), nici de moravurile pragmatice ale societăţii burgheze, ci de o anumită morală. Există, desigur, o deosebire între ceea ce se consideră moral de către opinia publică, familie, şcoală, instituţii (în Occident aceste cerinţe îmbracă haina religioasă a creştinismului) şi modul în care decurge practic viaţa oamenilor, exigenţele după care se conduc în comportarea lor. În societatea cu clase este inevitabilă contradicţia între morală şi moravuri, între idealuri şi viaţă.

Religia nu exercită doar rolul de păzitor al diferitelor norme şi

valori morale. Ea atribuie un sens aparte unor norme şi imperative care, literalmente în aceeaşi exprimare verbală, funcţionează şi în afara conştiinţei religioase. Astfel, despre frăţia dintre oameni vorbesc şi creştinii, şi comuniştii, dar fiecare o înţelege în felul său. Creştinii consideră că toţi oamenii sînt egali în faţa lui Dumnezeu, că toţi sînt păcătoşi. Pe creştini îi uneşte „frăţia întru Hristos”. Pentru comunişti, noţiunea de frăţie înseamnă recunoaşterea dreptului fiecărui om al muncii la demnitate şi libertate, la fericire pe acest pămînt, necesitatea egalităţii sociale; comuniştii îndeamnă la unire pentru făurirea unei orînduiri sociale drepte şi pentru înlăturarea tuturor barierelor care-i dezbină pe oameni şi-i instigă pe unii împotriva altora. Înfrăţirea muncitorilor, a tuturor oamenilor muncii, *h* tuturor celor asupriţi se realizează în lupta comună pentru libertate şi egalitate. „Lasă-mă bă pling alături de tine, sărmanul meu frate!” – rpune creştinul. „Noi vom transforma viaţa pe păfiiînt!” – spun comuniştii.

Principalul semn distinctiv al moralei religioase – nu numai în planul fundamentării normelor, ci şi în cel al conţinutului acestor norme –, constă în faptul că valorile şi imperativele proclamate de ea nu au un înţeles şi o semnificaţie de sine stătătoare. Nelimitîndu-se la slujirea omului şi a omenirii, ele sînt subordonate unor ţeluri extrapă-mîntene, vizează lumea imaginară de dincolo de mormînt.

Deseori se spune că în privinţa oricărei morale religioase trebuie să operăm o delimitare între ceea ce ţine propriu-zis de religia respectivă şi elementele împrumutate de ea din ansamblul de valori elaborat de comunităţile umane de-a lungul existenţei lor. Aşa, de pildă, se consideră că porunca „iubirii” este împrumutată şi nu conţine nimic religios, în timp ce reprezentările fantastice despre căderea în păcat, ispăşire, Judecata de apoi, iad, rai, despre personajele divine aparţin religiei. O asemenea abordare nu este însă întru totul justificată. Poruncile privitoare la iubire, smerenie, iertare constituie însăşi esenţa, spiritul creştinismului. Imaginea lui Hristos şi alte reprezentări considerate religioase sînt şi ele generate de viaţa pămîntească, reală cu aceeaşi forţă ca şi poruncile privitoare la iubire, iertare, smerenie. Chipul lui Hristos este întruchiparea acestor trăsături morale,

personificarea spiritului moral al religiei creştine.

Credincioşii consideră că cele zece porunci au fost date de Dumnezeu însuşi, iar teologii prezintă morala creştină ca o concluzie a principalelor dogme religioase. De fapt, lucrurile stau exact invers. Reprezentările despre zei, despre lumea ele dincolo, despre Judecata de apoi, despre iad şi rai etc. au fost generate de climatul moral creat sub influența condițiilor sociale de viață. Elementul fantastic din sînul religiei reprezintă, cel mai adesea, o alegorie cu conținut moral, după cum a rezultat şi din analiza mitului despre căderea în păcat. Imaginile religioase fantastice şi morala religioasă îşi trag seva din aceleaşi rădăcini. Reprezentările despre puteri supranaturale trebuie considerate un fel de simboluri morale.

L. Feuerbach scria: „...eu nu spun: Dumnezeu e *nimic*, Sfînta treime – *nimic*, cuvîntul Domnului – *nimic* ş.a.m.d. (o asemenea abordare ar fi extrem de lesnicioasă). Eu arăt doar că ele *nu sînt ceea ce susțin* iluziile teologice, că ele nu sînt din afara lumii acesteia, ci mistere apropiate nouă, mistere ale neamului omenesc”2.

Faptul că religia s-a bazat pe realitățile vieții pămînteşti dînd o anumită interpretare unor trăiri reale omeneşti explică forța şi persistența în timp a influenței ei. În cadrul religiei, idealurile făurite de oameni, reprezentările despre ceea ce se cuvine şi ceea ce nu se cuvine au fost rupte de om şi transformate în obiect de cult. Valorile astfel înstrăinate de om s-au transformat în ceva apăsător. Ele nu se află în slujba oamenilor, ci omul trebuie să le slujească, renunțînd la sine, la dreptul său de a gîndi şi acționa, de a-şi făuri viața în mod independent. Valorile astfel mistificate paralizează voința omului, îl înrobesc, opu-nîndu-se autodeterminării şi autoexprimării sale. Pe acest teren au proliferat fanatismul şi intoleranța, s-au dezlănțuit disensiunile şi războaiele.

„Religia – scria L. Feuerbach – este atitudinea omului față de propria sa esență (în aceasta constă adevărul şi forța ei morală salvatoare), dar nu ca față de propria esență, ci ca față de o *altă* esență, *diferită de el* şi *chiar opusă lui*; în aceasta constă minciuna, falsitatea ei, caracterul limitat, contradicția ei cu rațiunea şi morala; în aceasta constă sursa dăunătoare a fanatismului religios, principiul metafizic suprem al unor jertfe

umane sîngeroase, într-un cuvînt, în aceasta rezidă cauza primordială a tuturor ororilor, a tuturor momen-

2 L. Feuerbach, *Opere filosofice alese* (2 vol.), vol. II, Moscova, 1955. p. 22 (în 1. rusă).

telor cutremurătoare din tragedia istorici religiei”3.

Odată cu dezvoltarea relațiilor sociale, credințele religioase sînt tot mai mult determinate de dependența creseîndă a omului de alți oameni şi de forțele sociale. Divinitățile au început să fie implicate la bine ți la rău. La început, ele îi pedepseau sau îi răsplăteau pe oameni încă în timpul vieții acestora pt pâmînt, dar treptat, conştiința faptului că în această lume domină nedreptatea, | dat naştere credinței într-o judecată dreaptă. bia după moarte. În religia Egiptului antic, ideea de răsplată după moarte exista deja. Osi-ris, st£pînul celor răposați, apare în rolul de judecător; el pecetluia soarta viitoare a sufletelor decedaților după cum se înclina balanța – de partea faptelor bune, sau a celor rele. '.

În mazdeism – religia vechilor perşi – lumea era prezentată ca o arenă în care se înfruntau două principii opuse – lumina şi întunericul, binele şi răul. Aceste principii -erau întruchipate în figurile marilor spirite şi zeități: Ahura-Mazda, spiritul adevărului şi al înțelepciunii, creatorul a tot ce este luminos, curat şi folositor, şi Angra-Mainyu – spiritul răului, al perfidiei şi minciunii, care a creat tot ce este întunecat, necurat şi dăunător. Oamenii erau chemați să ia parte la lupta zeului binelui împotriva zeului răului.

În religia monoteistă a vechilor evrei, zeul Iahve era legiuitor şi judecător. Dar el însuşi nu era încă înfățişat ca reprezentînd perfecțiunea morală. Din acest punct de vedere, Iahve era asemănător omului, fiind înzestrat cu aceleaşi însuşiri spirituale şi fizice. Abia mai tîrziu, în iudaism, esența lui divină începe să se impună în prim plan, opunîndu-se esenței umane.

Zeii Greciei antice se distingeau în mod deosebit prin antropomorfism, fiind asemănători omului atît prin înfățişarea lor exterioară, cît şi prin trăsăturile lor lăuntrice. După cum remarca S.A. Tokarev: „Zeii şi eroii Greciei sînt oameni prea-

?L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. 233.

măriți, idealizați, cu virtuțile şi defectele loi Nimic omenesc nu le este străin zeilor greci ş ei nu au aproape nici o trăsătură

care să nu fie proprie naturii omeneşti. Nemurirea – iată singura calitate care îi deosebeşte pe zei de oameni în ochii grecului credincios. Ei nu sînt nici atotputernici şi nici atotştiutori, deşi întrec majoritatea oamenilor în putere şi perspicacitate”4.

Majoritatea zeilor din panteonul roman erau personificarea unor calităţi morale şi noţiuni abstracte legate de particularităţi ale raporturilor statale, juridice şi cotidiene în Homa antică: dreptate, fericire, victorie, eroism, speranţă etc. Legătura zeilor greci şi romani cu reprezentările morale şi juridice era absolut evidentă.

Această legătură atinge cea mai înaltă expresie în creştinism. Hristos nu este numai izvorul şi păstrătorul poruncilor morale, ci este el însuşi întruchiparea idealului moral. Ideea de divinitate a avut o evoluţie complexă, ajungînd, în cele din urmă, să fie opusul celei iniţiale. Dacă în vremuri îndepărtate zeii reprezentau o forţă puternică, ameninţătoare, dumnezeul creştinilor este întruchiparea iubirii, smereniei şi supunerii. Locul mîndriei I-a luat smerenia, iar locul forţei ameninţătoare – blîndeţea.

În cadrul religiei creştine s-a realizat, în sfîrşit, deplina contopire a moralei cu imaginile lumii supranaturale. În locul unei entităţi înfricoşătoare, puternice, gata să pedepsească, apare un miel biînd, plin de iubire, smerenie şi milostive-nie. „...Puterea Mea se desăvîrşeşte în slăbiciune” (II *Cor.* 12: 9). Stăpînitorul stihiilor materiale s-a transformat în spirit. „Duh este Dumnezeu” (*loan* 4: 24). Dacă în trecut zeii aveau aceleaşi pasiuni ca şi oamenii, acum divinitatea s-a transformat într-o entitate virtuoasă, fără păcate, a cărei perfecţiune morală nu poate fi atinsă de nici un om. Înainte, oamenii trebuiau să aducă jertfe zeilor pentru izbăvirea de păcate. Hristos, însă,

4 S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 353.

;-a jertfit pe sine pentru păcatele omenirii. A diviniza – este un cuvînt care arată cum se cristalizează imaginea lui Dumnezeu; el reprezintă o sinteză a ceea ce oamenii preţuiesc mai presus de orice, a tot ce consideră ei mai înalt, mai sfînt.

Chipul lui Hristos s-a transformat în antiteza acelei puteri înfricoşătoare care era întruchipată în divinităţile din religiile

anterioare. Hristos este numit dumnezeul „celor întristați”, „umiliți”, „aflați în suferință”, „trudiți” şi „împovărați”. Aceasta ne permite să tragem anumite concluzii în ceea ce priveşte „apartenența socială” a lui Hristos. „Hristos-mîngîietorul”, „Hristos care aduce dreptatea”, „Hristos-răzbunătorul” – sînt denumiri care vorbesc ele la sine despre grupul social din cadru] Imperiului Roman în conştiința căruia s-a format imaginea divinității creştine. Hristos s-a născut din întristare şi deznădejde, din inegalitate şi oprimare, din nedreptate socială şi sete de răzbunare, din neputință ş.a.m.d. El exprima nevoia de căldură, pace şi bună înțelegere intre oameni. Divinitatea creştină este întruchipai ea blîndeții, milei şi iubirii. Mai mult chiar, Hristos este o divinitate care suferă, care se jertfeşte pe sine din dragoste de oameni. Creştinii cred într-un dumnezeu bun, într-un dumne-zeu-martir, care a îndurat tot ce putea fi mai rău în viața omului pe pămînt.

Dumnezeul creştin a fost răstignit pe cruce! Acest paradox nu este un element întîmplător al mitologiei evangheliilor, ci un simbol cu adînci semnificații. Credința într-un „dumnezeu-răs-tignit”, într-un „dumnezeu-jertfă” atestă nu doar fantezia oamenilor, ci dovedeşte că numai nişte oameni în suferință, oprimați şi lipsiți de drepturi puteau crea un astfel de simbol. Hristos a întruchipat durerea, impasul, deznădejdea maselor populare, oprimate social din Imperiul Roman. Milă cer învinşii, dreptate – cei oprimați, iubire – oropsiții. Creştinismul a apărut din nevoia păturilor de jos ale imperiului de a-şi uşura suferin-țele. Dumnezeu] creştinilor este un simptom clar al nevoii de iubire, ocrotire şi alinare la care aspirau masele oprimate şi împovărate de mizerie.

Nu încape îndoială că această nevoie avea un caracter social. Credința în Hristos reflectă nu atît dependența omului de forțele naturii, cît, mai ales, dependența de societate, de alți oameni. Ea a reflectat starea de oprimare socială a oamenilor înrobiți, sentimentul lor de neputință în fața forțelor vieții sociale.

„Nu în putere stă Dumnezeu, ci în adevăr!” Această sentință creştină depune mărturie că, în viață, puterea nu era întotdeauna de partea adevărului şi că speranța în triumful adevărului era susținută de credința în dumnezeu. În el îi

vedeau pe Mîntuitorul, Părintele şi Ocrotitorul care asigura triumful dreptăţii.

„Fiecare religie – scria L. Feuerbach, – inclusiv cea creştină, îi atribuie lui Dumnezeu, înaintea oricăror calităţi raţionale, *perfecţiunea mo-raă Dumnezeu, ca fiinţă dcsăvîrşiiă moral*, iiu este altceva decît *ideea întruchipată, legea morală personificată, esenţa morală personală a omului transformată în esenţă absolută*... Dumnezeu este *însăşi conştiinţa omului...*”*5.*

Rupînd de orn propriile sale puteri esenţiale, idealurile lui, reprezentările despre ceea ce se cuvine, valorile sale şi mistificîndu-le, transfor-mîndu-le în esenţe situate deasupra lui, religia a exercitat şi exercită o profundă influenţă negativă asupra vieţii umane. Ea 11 transpune pe om într-o lume a iluziilor, îi paralizează activitatea, îl coboară în propriii săi ochi, îl condamna la pasivitate, împiedică dezvoltarea lui spirituală, autoafirmarea.

Ceea ce divinizau oamenii într-o perioadă sau alta stă mărturie despre ei înşişi, despre condiţiile existenţei lor sociale. În cuvintul „Dumnezeu” oamenii înglobau ceea ce respectau. A diviniza, adică a-ţi crea o divinitate – sînt expresii care vorbesc de la sine. În măsura în care reprezentările morale ale oamenilor se schimbau odată cu condiţiile de viaţa, se modificau şi leprezentă-

5L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. 77-78.

rile lor deFpre divinitate. Divinităţile evoluează chiar şi în interiorul aceleiaşi religii. Reputatul psihanalist contemporan Erich Fromm arată că, în zilele noastre, pentru mulţi americani Dumnezeu s-a transformat într-un fel de director general al unei corporaţii a Universului, într-un fel de partener de afaceri. Este absolut evident că aici forţele divinizatoare se ascund în psihologia socială generată de realitatea capitalistă. În ţările capitalului religia se menţine nu numai în virtutea inerţiei, a tradiţiei, nu numai datorită unei presiuni ideologice organizate şi educaţiei în familie şi în şcoală, ci viaţa însăşi creează un impuls religios, o gravitaţie spre credinţă, spre căutarea lui Dumnezeu. Recentele mişcări religioase care au agitat tineretul din S.U.A. şi din alte ţări capitaliste au apărut pe terenul insatisfacţiei faţă de modul de viaţă şi faţă de convingerile religioase tradiţionale (subtil surprinse de E. Fromm) şi au

exprimat dorința generației tinere de a-şi forma o nouă credință şi o nouă concepție despre viață. Trebuie arătat că, în prezent, religiozitatea nu este stimulată numai de veşnicii ei însoțitori – sărăcia, ignoranța, lipsurile şi nenorocirile; acum acționează şi năzuința oamenilor de a găsi un echilibru psihologic într-o „lume nebună”, de a dobîndi siguranță în orientarea lor în viață. În general vorbind, nenorocirile, suferințele nu duc totdeauna la religie. Uneori oamenii abandonează credința în Dumnezeu tocmai sub influența unor eşecuri, lipsuri sau ne-dreptăți suferite. După o viață lipsită de bucurii şi plină de privațiuni, omul se poate îndepărta de religie, devenind conştient de nedreptatea presupusei ordini divine universale. Se întîmplă, în vreme de război, ca o mamă, aflînd de moartea fiului ei, să abandoneze credința într-un Dumnezeu care nu i-a ascultat rugăciunile: Dumnezeu nu există, sau dacă există el este crud şi nedrept. După cum, un om care şi-a trăit viața în trîndă-vie deşartă şi huzur, poate să ajungă la bătrî-nețe în situația de a-şi îndrepta gîndurile către Dumnezeu.

În ultimele decenii, în tarile occidentale s-au observat fenomene de reactivizare a religiozității, intensificarea unor activități de cult. Oare noile sau mai vechile curente religioase se bazează pe o credință mai profundă, sinceră? După opinia cercetătorilor, aici se manifestă, mai degrabă, dorința de a crede. „Prin frecventarea bisericii, împreună cu ceilalți – scrie cercetătorul sovietic D.E. Furman – omul încearcă să uite ceea ce lui însuşi nu-i este limpede: crede el, oare, cu adevărat şi dacă da, în ce anume?”6.

Noile mişcări şi organizații religioase care apar în epoca noastră sînt formațiuni efemere; ele se năruie, nereuşind să reziste la proba timpului. Noi simboluri ale credinței, abia apărute, dispar. Cu tot radicalismul lor aparent, noile orientări religioase nu pot oferi o rezolvare corespunzătoare problemelor vitale ale lumii contemporane, deoarece ele nu propun restructurarea principiilor vieții sociale, ci doar tentative indi-viduale sau colective de izolare față de o „lume nebună” şi de scufundare în iluzii religioase. Răbufnirile entuziasmului religios se sting repede. Ele sînt doar nişte scîntei din focul abia mocnit al religiei. Şi cu toate că pe piața bunurilor spirituale se aud voci care oferă paleative de magie neagră şi albă, precum şi

diferite produse de proveniență creştină, budistă sau hinduistă etc., esențial şi determinant este procesul de secularizare.

„Despre Dumnezeu nu trebuie să se vorbească!” spun teologii şi filosofii religiei, tulburați de strigătele precupeților ce-şi laudă marfa. Tăcerea poate fi însă de mai multe feluri. Ea poate să exprime o stare afectivă şi reflexivă, uneori tăcerea strigă şi ^protestează, alteori e un gest de încuviințare, după cum uneori poate fi tradusă ca un semn de neparticipare, o dezaprobare pasivă. Cuvintele „poporul tace”, cu care se încheie drama *Boris Godunov* a lui A.S. Puşkin, au un înțeles adînc.

6 D.E. Furman, *Religia şi conflictele sociale în S.U.A.*, Moscova, 1981, p. 236 (în 1. rusă).

Dar tăcerea poate fi şi o formă de reclamă – cumpărătorul se opreşte şi la negustorul care nu strigă şi nu-l tragi *cu* mînecă.

Ce înseamm să nu vorbeşti despre Dumnezeu? În trecutul îndepărtat existau religii care interziceau rostirea numelui divinității supreme, precum şi reprezentarea vizuală a chipului său. Prin aceasta se urmărea cultivarea sentimentului de teamă şi de venerație față de atotputernicul ceresc. Despre cele tainice e mai bine să nu vorbeşti, căci „gindul rostit neadevăr este”, iar în efuziunile verbale se poate pierde şi vulgariza ceea ce este sfînt. Pe de altă parte, „gura grăieşte din preaplinul simțirii”. Cînd credința era temeinic consolidată, nu se mai impunea tăcerea, divinitatea supremă era preamărită. În prezent, îndemnurile la tăcere au un evident caracter impus de situația existentă. La tăcere îndeamnă înțelepciunea, deoarece tot ce se putea spune despre dumnezeire a fost, demult, spus şi răspus. A vorbi despre Dumnezeu jenează probitatea intelectuală, atunci cînd ea mai există. Dumnezeu a murit, a murit în inimile oamenilor, a murit pentru că evoluția reală a evenimentelor contrazice existența lui. Dumnezeu nu mai poate fi preamărit, el nu mai poate fi, nici măcar, justificat. Iar dacă despre morți nu se vorbeşte decît de bine, e preferabilă, desigur, tăcerea.

„Dumnezeu este adîncul lucrurilor, măsura profundă a realității care ți se dezvăluie în viață” – atît şi nimic mai mult pot spune teologii contemporani, care se străduiesc să mențină religia şi care, totodată, se ruşinează de platitudinea concepțiilor religioase tradiționale. Dumnezeu devine o

abstracție anemică. Dacă vechii romani personificau abstracții (dreptatea, speranța, victoria, pacea, eroismul, fericirea ş.a.), întrupîn-du-le în zeii lor antropomorfi, în prezent persoana dumnezeului creştin antropomorf, „viu” îşi pierde însuşirile, se subțiază tot mai mult, devine o abstracție.

Dar dacă Dumnezeu este ceea ce oamenii venerau drept sfînt, înseamnă, oare, că odată cu moartea lui dispare şi credința în idealurile supreme? Înseamnă că un ateu nu are nimic sfînt? Asemenea temeri sînt extrem de caracteristice pentru credincioşi. În ele rezidă sursa prejudecăților împotriva ideologiei comuniste. Sînț concluzii ce rezultă din sondajele de opinie efectuate în unele țări occidentale. Se întîmplă, fireşte, ca odată cu pierderea credinței în Dumnezeu, omul să piardă şi încrederea în valorile înalte. Dar nu orice ateism este astfel. Istoria mişcării comuniste demonstrează că mii de revoluționari şi-au dat viața pentru cele mai înalte idealuri umaniste.

Dumnezeu s-a născut în inimile oamenilor pentru că erau însetați de adevăr şi simțeau totodată neputința de a traduce în viață acest adevăr.

Cînd spunem că izvorul învățăturii creştine este neputința, nu ne referim la neputința lui Hristos ca persoană, aşa cum poate fi apreciată pe baza povestirilor evanghelice. Dimpotrivă, imaginea lui Hristos din evanghelii ne dezvăluie un personaj de o mare forță spirituală, capabil să înfrunte cele mai grele încercări pentru ideea sa de slujire a oamenilor şi, mai mult, să moară pentru ea. Tot astfel, nu puțini au fost creştinii, profund credincioşi, hotărîți să trăiască după credința lor, care au dovedit o deosebită putere de voință şi dîrzenie. Şi totuşi, izvorul social-psihologic din care s-a născut învățătura morală creştină se află în slăbiciunea omului, în neputința lui în fața contradicțiilpr vieții sociale.

Ştiința a respins demult, ca nefondată, versiunea originii creştinismului drept rezultat al unei născociri conştiente datorate uneia sau mai multor persoane. Este întru totul evident pentru cercetătorii contemporani că adevărata cauză a apariției ideologiei creştine depăşeşte limitele conştiinței individuale. Izvoarele spirituale ale concepției creştine despre lume trebuie căutate în apele subterane care au alimentat terenul acestei religii.

Cu toate acestea, şi astăzi continuă discuțiile despre izvoarele creştinismului. Se află sau nu la originile religiei creştine, ca moment inițial, un personaj real numit în evanghelii lisiis Hristos? Dhputa s-a desfăşurat şi în secolul trecut şi ea continuă şi* în zilele noastre. Unii cercetători susțin că personajul de care tradiția creştină leagă începuturile noii religii universale a existat cu adevărat, dar că istoria vieții lui a fost ulterior îrcărcată cu numeroase adăugiri mitologice. Aceasta era şi părerea teologului şi filosofului german D. Strauss. Alții – G. Fraser, A. Drews – considerau că la baza reprezentării lui Hristos stă mitul. Cît de importantă este, însă, această problemă? Pe de o parte, ea nu pare a fi esențială. Există învățătura creştină din evanghelii, şi lucrurile nu se schimbă fie ca Iisus a trăit sau nu elnd-va. Importantă este precizarea atitudinii față de sensul şi spiritul acestei învățături. Or, această atitudine nu trebuie să depindă de rezultatele cercetării problemei istoricității lui Hristos. Deoarece chiar dacă s-ar dovedi, cu toată evidența, că Hristos este o figură pur mitologică, lipsită de un prototip rea], nu acest fapt ar hotărî soarta creştinismului şi nici măcar nu i-ar pune în impas pe apărătorii lui. Imm, Kant, adept al învățăturii creştine despre morală, nu considera problema personalității lui Hristos o problemă de principiu. L. Feuerbach, situat pe poziții ateiste, declara, de asemenea, că pentru el nu are importanță dacă a existat sau nu cu adevărat un asemenea personaj şi prin ce se deosebea el, dacă a existat ca atare, de cel înfățişat în evanghelii. Printre apărătorii creştinisfnului există şi astăzi unii care nu cred în realitatea istorică a lui Hristos sau consideră că aceasta problemă nu este esențială. Fireşte că nici critica noastră ateistă la adresa creştinismului nu ar suferi modificări de esență daca s-ar descoperi vreodată mărturii indiscutabile ale existenței istorice a fondatorului acestei religii. Despre fondatorul islamului, Ma-homed, se ştie că a fost o figură istorică şi e aproape neîndoielnic că şi fondatorul budismului a existat în realitate.

Există, însă, şi un alt aspect al problemei, asupra căruia s-au oprit unii gînditori. F.M. Dostoïevski considera că problema existenței lui Hristos este mai importantă decît chiar învățătura lui. Aceasta pentru că existența istorică a lui Hristos ar

confirma posibilitatea întruchipării idealului în viața reală. „Mulți gîndesc – scria el – că e suficient să crezi în morala lui Hristos, pentru a fi creştin. Nu morala lui Hristos, nici învățătura sa vor mîntui lumea, ci credința că Guvîntul s-a întrupat”7. Lui Ernest Renan şi altora, care considerau că învățătura lui Hristos este esența creştinismului, Dostoïevski le-a replicat: „Nici măcar nu este o învățătură, ci sînt mimai cuvinte, spuse la întîmplare, esențială fiind imaginea lui Hristos din care emană toată învățătura...”8.

Aceste opinii erau împărtăşite şi de ideologii neocreştinismului rus de la începutul secolului al XX-lea. Protestantismul contemporan pune şi el accentul pe natura umană a lui Hristos.

Care sînt datele de care dispune ştiința istorică contemporană în această problemă? Cercetările ştiințifice nu au furnizat argumente cît de cît temeinice în sprijinul afirmării existenței istorice a lui Iisus Hristos. Discuțiile aprinse care au izbucnit în jurul manuscriselor găsite la Marea Moartă s-au stins repede, deşi în aceste manuscrise era vorba [despre conducătorul unei secte iudaice a cărui învățătură era aproximativ asemănătoare cu cea din evanghelii şi care a pierit, de asemenea, de moarte violentă.

Aceste similitudini oferă cel puțin un subiect de meditație. Se impune concluzia că multe din ideile cunoscute astăzi ca creştine au luat naştere, în acea perioadă, în mod spontan în conştiința maselor. Mai mult, nu puțini erau cei care propo-văduiau asemenea idei şi care erau gata să sufere pentru credința lor.

7 F.M. Dostoïevski, *Op. cit.*, vol. 11, p. 187-188. **Jdem*} p. 192.

În ceea ce priveşte imaginea evanghelică a lui Hm tos, ea concordă atît de mult cu prorocirile vechilor mituri, inclusiv ale celor astrale, despre venirea unui Mesia (nu întîmplător naşterea lui Hristos coincide cu solstițiul de iarnă), încît carac-terul mitologic al povestirii nu poate fi pus la îndoială. Chiar dacă s-ar descoperi evenimentele reale în jurul cărora s-a creat legenda, personajul real nu ar putea fi identificat cu Hristos din evanghelii. Aşadar, nu poate fi confirmată dogma că „Cuvîntul s-a întrupat”. Continuarea agitației în jurul problemei istoricității lui Hristos nu are nici un sens.

Creînd o divinitate dintr-o doctrină morală şi transformînd-o în personificarea binelui, creştinismul s-a pomenit în fața unei probleme complexe şi dificile: cum să explice faptul că această divinitate îngăduie existența răului în lume? Justificarea divinității (teodiceea) este sarcina fiecărei religii monoteiste care recunoaşte pe Dumnezeu ca Stăpîn atotputernic al Universului. Încă Epicur, care a meditat asupra acestei dificultăți proprii oricărui monoteism, a arătat că, din punct de vedere logic, sînt posibile aici trei variante de raționament: 1. Divinitatea poate, dar nu vrea să scape lumea de nenorociri; 2. Divinitatea vrea, dar nu poate să înlăture răul; 3. Divinitatea nici nu vrea, nici nu poate să facă aceasta. Fiecare din aceste variante contrazice fie reprezentarea despre atotputernicia divinității supreme, fie reprezentarea despre bunătatea sa. O altă variantă, a patra, ar realiza concordanța dintre reprezentarea despre atotputernicia Creatorului şi reprezentarea despre bunătatea lui: divinitatea vrea şi poate să înlăture răul, dar cu toate acestea răul există. În oricare din aceste variante, teodiceea – justificarea divinității supreme unice – este, în principiu, imposibilă.

Teologii creştini au depus multe străduințe pentru a găsi o ieşire din această situație. Unii afirmă că răul a fost îngăduit de Dumnezeu pentru a-l pune la încercare pe om, pentru ca acesta să se desăvîrşească prin virtuți. Lui Dumnezeu i-ar fi pe plac ca omul să realizeze binele prin propria sa voință. Alți teologi susțin că răul nu există în mod obiectiv. Astfel, Calvin considera că păcatul este păcat numai raportat la om şi că înaintea lui Dumnezeu el nu apare ca atare, ci are o altă semnificație, pentru noi necunoscută.

Ideea că răul nu există a fost dezvoltată în filosofia religioasă rusă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Potrivit acestei concepții, rău] nu apare în actul de creație al lui Dumnezeu – atoatefăcătorul –, şi nici în înfruntarea voinței sale de către un principiu rău, care ar exista independent de Creator. Răul ar decurge numai din voința liberă a omului. Omul trăieşte o viață adevărată numai cînd urmează calea binelui,! pierzînd-o atunci cînd alege răul. De aceea răul înseamnă doar absența binelui, el nu are o existență ontologică, cu alte cuvinte nu există în mod real.

Dintr-un asemenea unghi de vedere existența reală în această

„lume bolnavă şi decăzută” este etichetată drept neant, fiind în schimb declarată ca existenţă reală un tip de viaţă practic intangibilă, trăită în concordanţă cu idealurile religioase. Lumea este considerată o iluzie, iar iluzia, lume.

ÎNTRUCHIPAREA RĂULUI

O parte sînt dintru acea putere Ce numai răul îl voieşte, însă mereu creează numai bine.

J. W. Goethe, *Faust* într-un fel sau altul, religiile, pentru a da o explicaţie cauzelor răului, sînt silite să admită existenţa unei puteri opuse divinităţii supreme, în religia creştină această misiune revine Diavolului (Satana), cu numeroşii săi slujitori. El îi abate pe oameni de la calea cea dreaptă, dar rămîne neclar dacă o face la porunca lui Dumnezeu sau în ciuda voinţei acestuia. Sufletul omului este o arenă în care se înfruntă binele şi răul, Dumnezeu şi Diavolul, spiritul şi trupul. Diavolul l-a ispitit chiar şi pe Hristos. Aşa cum menţionează L. Feuerbach, „credinţa în Diavol era strîns legată de credinţa în Dumnezeu, iar negarea Diavolului era considerată ateism, la fel ca şi negarea lui Dumnezeu”1.

Prototipul iniţial al Diavolului, în Biblie, a fost şarpele, care i-a ispitit pe Adam şi Eva. Deşi în acest mit şarpele nu este numit diavol, el joacă rolul acestuia, îi îndeamnă, pe oameni să se revolte împotriva lui Dumnezeu, le insuflă dorinţa de a deveni asemenea divinităţii supreme şi aţîţă pasiunile lor dăunătoare. Viclenia proprie şarpelui (el era „cel mai şiret dintre toate fiarele

1 L. Feuerbach, *Op. cit.*, vel. 2, p. 224, de pe pămînt”) devine ulterior o caracteristica permanentă a Diavolului.

În evanghelii, cuvintele „diavol”, „satana”, „drac”, „spirit necurat” sînt utilizate pentru a desemna ceea ce e condamnat ca rău. Creştinismul a respins, în primul rînd, trupul şi toate pornirile, grijile şi bucuriile trupeşti: „...Căci trupul pofteşte împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceţi cele ce aţi voi” (*Gal.* 5: 17); „Fiindcă dorinţa cărnii este vrăjmăşie împo^ triva lui Dumnezeu” (*Rom.* 8: 7).

Şi doar este vorba de baza fiziologică a vieţii! Dar creştinismul consideră drept iluminare de către „Duhul sfînt” stările de excitaţie morbidă care apar pe parcursul mortificării trupului, iar înclinaţiile naturale ale omului – drept născocire

diavolească.

În evanghelii, adresîndu-se celor „osteniți şi împovărați”, Hristos declară: „…jugul Meu e bun şi povara Mea este uşoară” (*Matei* 11: 30). Cerințele şi sfaturile lui sînt însă nemăsurat de grele, iar îndeplinirea lor depăşeşte puterile omului. Acest lucru este de altfel recunoscut în Nou] Testament: „Nu este drept nici unul” (*Rom.* 3: 10). Prin urmare, se admite că viciul are o putere de atracție de neînvins, iar binele şi adevărui propovăduite de Hristos sînt greu, chiar imposibil de atins. Această situație nefirească, în care viciul e plăcere, iar virtutea povară şi care cere renunțarea la sine este explicată prin ispitirea Diavolului, prin „învelişul ademenitor al răului” etc.

Lupta împotriva cerințelor fireşti ale organismului a dăunat nu numai trupului, ci şi spiritului, în mediul asceților tulburările psihice constituiau un fenomen frecvent. Sihastrii, schimnicii, călugării vedeau peste tot în jurul lor numai draci, pe care şi-i scuturau de pe haine, îi prindeau de coadă, îi strîngeau cu uşa etc. Desigur, nu toate mărturiile despre vedeniile cu draci pot fi respinse de-a dreptul eornûderînd descrierea lor forme de Înşelare conştientă a celor din jur, deşi au existat, neîndoielnic, şi asemenea cazuri.

De cele mai multe ori, însă, este vorba de halucinații. Cauza acestor halucinații nu constă doar în forța autosugestiei, ci, după toate probabilitățile, şi în epuizarea extremă a forțelor fizice şi spirituale la care ajungeau aceşti oameni în zelul lor religios.

Iudaismul, creştinismul, islamul consideră că prima ispită care a „pierdut” neamul omenesc a fost cea a cunoaşterii. Cunoaşterea dobîndită cu ajutorul şarpelui nu a fost interpretată drept o cunoaştere adevărată, divină, ci păcătoasă, „luci-ferică”: omul şi-a folosit libertatea pentru satisfacerea cerințelor sale trupeşti. Punîndu-şi cunoştințele în slujba împlinirii nevoilor sale materiale, el a început să prețuiască falsele valori, scufundîndu-se într-o existență falsă.

„Că unde este multă înțelepciune este şi multă amărăciune, şi cel ce îşi înmulțeşte ştiința îşi sporeşte suferința”. (*Eccl.* 1: 18); „Fericiți cei săraci cu duhul” (*Matei* 5: 3); „Ci Dumnezeu şi-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să-i ruşineze pe cei înțelepți” (I *Cor. 1*: 27). Biblia conține numeroase asemenea sentințe care

minimalizează şi înjosesc rolul raţiunii şi al cunoaşterii umane. Această situaţie este determinată, în primul rînd, de faptul că raţiunea şi cunoaşterea au zdruncinat întotdeauna credinţele religioase, au fost un pericol permanent pentru religie.

Cunoaşterii i se opune, de cătr# teologi, înţelepciunea religioasă. Potrivit definiţiei date de Augustin, înţelepciunea este „cunoaşterea celor divine”, spre deosebire de „cunoaşterea celor lumeşti”. Ea ar fi fost primită de la Dumnezeu, iar nu dobîndită de oamenii înşişi.

Încercînd să atenueze impresia nefavorabilă produsă de atitudinea biblică faţă de cunoaştere, unii teologi contempeirani propun interpretări mai subtile, dar istoria bisericii este strîns îngemănată cu lupta împotriva ştiinţei, filosofiei, artei. Timp de secole, religia şi biserica au prigonit învăţămîntul, ştiinţa, cultura. Nu o dată, cei înzestraţi cu calităţi intelectuale sau îndemîiiări deosebite erau consideraţi ca avînd legături cu Necuratul. Orice tendinţă de a şti mai mult decît stă scris în cărţile religioase era respinsă şi condamnată. „Dracu' ştie!” nu este o expresie întîmplătoare. „Dracu' ştie”, „Dumnezeu ştie”, numai omul nu ştie, numai lui multe îi sînt ascunse. Însuşi cuvintul „vedma”* provine din „vedati”*. De aceea era interzis ghicitul ca încercare de a afla ceea ce nu este îngăduit, ceea ce Dumnezeu nu i-a dezvăluit omului.

Atitudinea faţă de ştiinţă nu era determinată numai de faptul că religia o considera duşmanul firesc al credinţei. Într-o formă mistică, religia a reflectat rolul complex şi contradictoriu al ştiinţei şi tehnicii în istorie. Influenţa lor asupra situaţiei materiale a maselor şi asupra stării morale a societăţii a fost şi a rămas neuniformă. Nu este vorba numai de modul în care sînt folosite rezultatele descoperirilor ştiinţifice şi ale invenţiilor tehnice; un factor şi mai important îl constituie orientarea socială şi caracterul pe care cunoaşterea teoretică le capătă într-o anumită societate. Munca intelectuală nu este, în esenţă, de acelaşi tip în condiţii istorice diferite; ea nu este intégral determinată de propria sa natură şi de obiectivele pe care şi le propune în mod indépendent. Problema este mult mai complexă, în antichitate, gîndirea teoretică era apanajul unor aleşi care încercau să afle sensul vieţii şi, cu toate că omenirea datorează mult filosofiei antice, mai cu seamă celei greceşti, în

acele epoci îndepărtate influenţa teoriei asupra existenţei maselor era infimă. Confruntarea diferitelor şcoli filosofice nu a dus la înţelegerea mai clară a lumii înconjurătoare, la o unitate de scopuri şi valori, ci, dimpotrivă, la un dezacord total în planul ideilor şi al valorilor morale.

În epoca evului mediu european, gîndirea teoretică, sub constrîngerea tiparelor teologice, s-a îndepărtat şi mai mult de cerinţele vieţii practice.

* vedma = vrăjitoare; vedati = a cunoaşte – *Nota trad.*

În schimb, era capitalismului în ascensiune (cu ca începe, de fapt, istoria modernă a ştiinţei) a proclamat ştiinţele naturii şi tehnica drept forţe puternice, capabile să transforme viaţa. Capitalismul şi-a pus amprenta asupra caracterului şi orientării activităţii de cunoaştere, a creat munca intelectuală profesionistă, remunerată în concordanţă cu valoarea pe piaţă a forţei de muncă. Sensul etic şi scopurile cunoaşterii au trecut pe un al doilea plan, ştiinţa s-a orientat în direcţia cuceririi lumii înconjurătoare (de aici a rezultat devierea fizicalistă şi tehnicistă a ştiinţei europene) transformîndu-se într-o forţă străină omului'

Progresul ştiinţei şi tehnicii nu a fost întotdeauna o binefacere pentru popor. Paşii înainte în domeniul tehnicii au dus la ruinarea masei de mici proprietari. După cum observase K. Marx, succesele tehnicii au fost plătite cu preţul degradării morale. Poziţia ştiinţei, ca forţă socială în capitalism, a determinat separarea ştiinţei de morală. Slujirea adevărului şi slujirea binelui au urmat direcţii diferite,

Dacă în Grecia antică un filosof era judecat nu numai după învăţătura lui, ci şi după ceea ce reprezenta el şi după cum trăia, astăzi între ştiinţă şi viaţă nu mai există această conexiune direetă.

Ştiinţa adîncă de viaţă nn-i plină – Blestemul să cadă pe falsa-i lumină.

(A. S. Puşkin, *Scenă din* «*Faust*»)

În epocile în care se adînceşte dezacordul dintre modul de viaţă al omului şi reprezentările sale despre viaţă, conştiinţa sa devine sursa unei profunde nemulţumiri faţă de sine şi de lume. A. S. Puşkin a exprimat această idee în cunoscuta poezie *N-aş vrea să-mi ies din minţi nicicum*; ulterior ea a fost

dezvoltată în creaţia lui *V.* M.Dostoïevski. Starea de spirit antiintelec-lualistă, în consonanţă cu învăţătura creştină, s-a accentuat în secolul al XX-lea. Unul dinreprezen-lanţii de frunte ai Şcolii de la Frankfurt, filozoful

Th. W. Adorno, declară: „Raţiunea e bolnavă; ar fi mai înţelept, înainte de orice, să ne vindecăm de ea”2.

Într-o perioadă anterioară, succesele ştiinţei şi ale instrucţiei au generat un fel de ploconire superstiţioasă: se părea că ştiinţa poate face totul, poate rezolva toate problemele. După speranţele exagerate a urmat o dezamăgire la fel de mare. Este adevărat că ştiinţa singură, fără lupta so-cial-politică şi fără transformări sociale, nu va izbăvi societatea de vicii, după cum este adevărat şi faptul că achiziţiile ştiinţei au condus la agravarea problemelor contemporane: bomba atomică şi criza economică sînt rezultate ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane. Ar fi, însă, o greşeală să vedem sursa răului în natura cunoaşterii, ca atare. Cauza răului nu trebuie căutată în ştiinţa în sine, ci în orientarea ei, condiţionată de relaţiile sociale, şi în aplicarea ei în practică.

Nu este vorba, însă, numai de modul în care sînt folosite descoperirile ştiinţifice. Unii se limitează la acest aspect, atribuind ştiinţei un fel de neutralitate în raport cu scopurile practice. O asemenea interpretare pierde din vedere faptul că o cauză mai adîncă a acestei situaţii alarmante rezidă în însăşi conştiinţa epocii, condiţionată de fenomene sociale, în special de ruptura dintre scopurile ştiinţei şi cele ale moralei. În romanul *Leagănul pisicii* al scriitorului american Kurt Vonnegut este prezentat un fizician genial absorbit cu totul de dezlegarea tainelor naturii, care nu manifesta nici un interes faţă de problemele vieţii, surd în faţa intereselor altor oameni şi ale întregii omeniri. Vonnegut zugrăveşte un tablou cutremurător al consecinţelor dezastruoase cu care este ameninţată omenirea de ştiinţa înstrăinată de ea.

Problema nu constă doar în modul în care sînt folosite datele ştiinţelor, ci şi în caracterul şi con-

2 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966, p. 172.

ţinutul cunoaşterii ştiinţifice obţinute sub influenţa factorilor sociali. Max Boni, unul dintre marii fizicieni ai secolului al XX-

lea, a atras atenția asupra schimbărilor „obiective” petrecute în domeniul ştiinţei şi al eticii ei. Aceste schimbări „fac imposibilă păstrarea vechiului idea] de slujire a ştiinței de dragul ştiinţei, ideal care însuflețea generația mea”. „Noi credeam – scrie el-că această slujire nu ar putea avea nicicînd-consecințe nefaste, întrucît căutarea adevărului reprezintă binele prin excelență. A fost un vis minunat din care ne-au trezit evenimentele mondiale”3.

Trebuie să menționăm, de asemenea, că amplificarea şi diferențierea cunoaşterii ştiinţifice în cpndițiile societății burgheze contemporane exercită o influență negativă asupra personalității omului de ştiinţă, transformîndu-l într-un specialist îngust, cu o conştiinţă şi chiar cu o existență unilaterale! şi limitate. „Cu cît eşti mai învățat, cu atît eşti mai prost” – spunea cu tîlc L.N.Tolstoi. Soluția nu constă în abdicarea de la rațiune şi întoarcerea la religie, ci în a reda ştiinţei adevăratul ei sens uman, cu alte cuvinte a orienta ştiinţa spre obiectivul ei principal – slujirea omului.

Desigur, în condițiile actuale aprecierile formulate de reprezentanții religiei cu privire la urmările negative ale revoluției tehnico-ştiinţifice, considerată ca „rod al puterii diavoleşti”, se bazează -- în ochii multor oameni – pe fapte şi corespund propriilor lor impresii. Interpretarea dată de purtătorii de cuvînt ai religiei situației existente şi obişnuitele lor preziceri privitoare la sfîrşitul lumii îi împiedică pe oameni să înțeleagă cauzele reale ale evenimentelor, creează impresia inevitabilității fenomenelor negative şi, în consecință, îi împiedică să lupte pentru înlăturarea lor.

Trebuie să ținem seama că termenii „diavol”, „satana”, „demon”, „drac” servesc adesea pentru desemnarea convențională, metaforică a răului,

3 Max Bora, *Viața şi concepțiile mele*, Moscova, 1973, p. 17 (în 1. rusă).

fără a avea un sens mistic. Gîndirea morală s-a dezvoltat timp îndelungat în cadrul conştiinţei religioase, folosind, fireşte, concepte religioase şi o simbolică moral-religioasă. În această privință există numeroase exemple în literatura beletristică şi în artele plastice. Imaginea lui Dumnezeu şi, mai cu seamă, cea a Diavolului au servit adesea la redarea dialecticii vii a binelui şi

răului. Înlăturarea cunoştinţelor dobîndite doar pe motiv că au un înveliş religios ar fi, desigur, un gest necugetat, ca şi condamnarea utilizării simbolurilor religioase în artă. Important este să se înţeleagă ideea exprimată alegoric şi să nu se preia simplist conţinutul mistic. Pe de altă parte însă, mistica nu poate fi justificată numai pentru că implică şi un moment raţional. Este necesar să ştim vedea dincolo de formă conţinutul real. Imaginea Diavolului şi a acoliţilor lui – demoni, draci – a devenit tradiţională în beletristica rusă şi europeană din secolele al XIX-lea şi al XX-dea. Aceste imagini aveau, de regulă, sens alegoric, fiind utilizate adesea de artişti pentru a exprima un conţinut etic, pur pămîntesc, nu idei religioase. Figura Diavolului, a Dracului apărea ca un procedeu literar-stilistic de o deosebită plasticitate, cu ajutorul căruia erau redate, într-o formă artistică, reprezentările despre rău, despre sursele şi manifestările lui. Conţinutul operei putea fi chiar ateist, orientat împotriva credinţei religioase (de exemplu, piesa lui J.-P. Sartre *Diavolul şi bunul Dumnezeu*). Genealogia imaginii literare a Necuratului prezintă un interes deosebit, deoarece prin acest transfer artiştii şi gînditorii diferitelor generaţii au exprimat modul lor de înţelegere a problemelor morale, au reflectat particularităţile epocilor în care au trăit.

Legătura dintre interpretarea literară a imaginii Diavolului şi interpretarea teologică poate fi sesizată, într-o oarecare măsură, în faptul că şi religia şi-a extras şi îşi extrage caracteristicile din condiţiile vieţii reale şi nu le creează după bunul ei plac. Aceste caracteristici au o evoluţie lentă în însăşi conştiinţa religioasă. Chipul Diavolului suferă modificări, ca de altfel şi chipul lui Dumnezeu.

În creaţia poeţilor englezi Milton şi Byron, Satana este înfăţişat cu o aureolă romantică de luptător împotriva lui Dumnezeu. Acest înger căzut nu este de acord cu ordinea universală instaurată de stăpînul lumii. El este înzestrat cu însuşiri opuse virtuţilor creştine. Evangheliile opun puterii şi mîndriei neputinţa şi smerenia, luptei şi protestului – supunerea şi iertarea, omenescului – divinul. Hristos i-a adresat lui Petru, cel mai apropiat dintre ucenicii săi, cuvinte pline de mînie: „înapoia Mea, satano! Căci tu nu cugeti cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor'' (*Mărcii* 8: 33). „Atracţia

negativă” pe care o exercită „duşmanii Domnului” se explică prin aceea că ei justifică principiile omeneşti pe care religia le condamnă.

Mefistofel, din poemul *Făusi* al lui Goethe, este înzestrat cu alte însuşiri decît Satana lui Milton sau Byron. El este supus lui Dumnezeu, acționează cu ştiința şi încuviințarea acestuia, iar creatorul din ceruri i se adresează, cerîndti-i veşti despre cele pămînteşti. Mefistofel pune în discuție doar sensul creației, care, după spusele lui, este „un jalnic Nimic, o lume neînsemnată ce rivalizează cu veşnicul Nimic”. Prezentîndu-se lui Faust, el spune:

„Sînt spiritul ce totul neagă.
Şi cu dreptate, dat fiind că tot ce naşte şi devine
E vrednic să se prăpădească.
Nimic să nu mai ia ființă-ar fi mai bine”*.

Mefistofel vede inconsistența lumii în primul rînd în nimicnicia creației supreme – omul, care după părerea lui n-a putut folosi nici rațiunea, darul lui Dumnezeu, decît pentru a fi „mai bestial ca orice bestie”. Lui Mefistofel nu îi este străin

* *Faust*, *Op. cit.*, p. 64.

nici sentimentul de compasiune în fața suferinței omeneşti:

„Nu, Doamne, nu. E rău acolo şi nu tac. De oameni mi se face milă, nu mă-ndur prin ani Să-i pun şi eu la chin pe-acei sărmani”*.

Demascînd nimicnicia şi josnicia, Mefistofel contribuie implicit la afirmarea binelui.

Walter Scott considera că Mefistofel al lui Goethe este mai reuşit decît Satana lui Byron şi Milton: „Concepția lui Goethe despre caracterul şi gîndirea lui Mefistofel, – duhul ispititor – din drama «Faust» este mai reuşită decît imaginea creată de Byron şi chiar decît Satana lui Milton. Aceşti mari autori au atribuit duhului răului ceva ce înalță şi înnobilează depravarea lui, şi anume împotrivirea inflexibilă şi invincibilă față de Cei de sus, şi dispreţul suveran față de suferință, în locul supunerii”4.

Imaginea demonului, a dracului s-a bucurat de o interpretare deosebită în literatura clasică rusă, iar ulterior şi în cea sovietică. Creația lui A.S. Puş-kin conține multe idei care au fost ulterior dezvoltate în opera altor scriitori. În poezia *De-monul*, scrisă în 1823, poetul vorbeşte despre un „geniu rău”

care începuse să-l viziteze în taină încă din adolescență:

„Frumosul el îl socotea visare, Pe muze-adînc disprețuind: Dreptății neerezînd şi nici iubirii, Privea la lume-n zeflemea Şi pentru orice-ar fi dintr-ale firii Cuvînt de bine nu avea”.

Îndoiala apăsătoare, scepticismul față de ceea ce era considerat bun şi înălțător aveau, negreşit, o bază reală în contradicțiile vieții sociale. Într-o poezie mai tîrzie, intitulată *îngerul* (1827), portretul demonului este completat cu o trăsătură esențială. Demonul întunecat şi revoltat, „duh

4 W. Scott, *Opere*, Moscova, Leningrad, 1964, voi. 15, p. 8 (în 1. rusă).

al îndoielii şi negării”, apare capabil de înduioşare în fața adevăratei purități şi frumuseți.

„O, iartă-mă – îi spuse – pură Lumină ce mi-ai strălucit: Nu-ntregul cer îl văd cu ură, Nu totu-n lume m-a scîrbit”5.

În poemul lui M.I. Lermontov *Demonul*, eroul principal este un gînditor, „un spirit trist al izgonirii”, care respinge lumea lui Dumnezeu. El seamănă cu Satana lui Byron, dar ca şi demonul lui Puşkin deosebeşte valorile reale de cele false şi cade în mrejele unei pămîntene. Mai tîrziu, în poemul *Poveste pentru copii*, Lermontov aminteşte imaginea demonului creată de el ca rod al unui elan tineresc:

„Necoapta-mi minte-ades o tulbura Măreţu-i chip, printre-arătări o mic, Precum un ţar, tăcut şi mîndru strălucea în dulcea şi frumoasa lui magie”.

Acum, în conştiința poetului se formează o altă reprezentare a spiritului răului, lipsită de aureola romantică:

„S-a-nvechit ce-a fost nou odată! Însuflețit de juna mea ardoare, Un demon osebit eu am cîntat, Dar fost-a doar zăludă aiurare!

Dar dracu-acest atîta-i de schimbat Că drac nu pare, ci aristocrat”.

Nu este lipsit de interes că şi Mefistofel din poemul lui Goethe prefera să se numească pe sine „domnul baron”, „junele boier”, „cavaler liber”, iar nu Satana.

În viziunea poetică a lui N. V. Gogol răul nu apare sub imaginea vreunui Mefistofel sau a unui demon care să înfrunte provocator cerul; în opera

A.S. Puşkin, *Lirice* (traducere de H. Grămescu), Bucureşti,

Editura Cartea rusă, 1957, p. 191.

sa răul e întruchipat de „sufletele moarte”3, de personaje banale, cenuşii, cicikovi şi hlestakovi total lipsiţi de eroism. Necuratul este, înainte de toate, un duh al nefiinţei, un duh al negării vieţii, al mortificării. Dracul este prezent în trivialitate şi banalitate, în pierderea forţelor vitale şi a potenţialului spiritual. El este lipsit de tragism. „Duşmanul neamului omenesc” apare în postură comică, cel puţin la început, pînă cînd rîsul sh transformă în groază, atunci cînd devine limpede cum omul. pe nesimţite, se scufundă treptat în „mîiul infect al unor gînduri şi patimi mărunte” şi cît de jos se poate prăvăli el şi în ce nulitate se poate transforma, Gogol a întrezărit rînjetul sinistru al Satanei pe faţa lui Ivan Feodorovici Şponka, un om obişnuit, bine intenţionat şi incapabil de gînduri rele. Ceea ce reprezintă el este însă o profanare a chipului omenesc. Creaţia literară a lui Gogol arată că sursa răului se ascunde în însăşi fiinţa umană („de cine rîdeţi?”). Rezultă că oamenii au parte de ceea ce merită şi că mîn-tuirea lor nu poate veni din afară, ci presupune o autoconsiderare, eforturi morale pentru îndreptare.

În creaţia lui F.M. Dostoïevski, principiul diabolic îl reprezintă, în primul rînd, duhul nefiinţei, antiteza vieţii reale. Dostoïevski întrevede izvoarele răului în acele trăsături pe care A.S. Puşkin le atribuia contemporanilor săi: „în suflet viciul său, stegar, /iubindu-se pe sine doar,/ la vis dedat fără măsură, /cu mintea lui întărîtată,/ doar spre nimicuri îndreptată”.

Aleko şi Oneghin, eroii poemelor lui Puşkin, resimt existenţa searbădă, pustie, îşi dau seama că, de fapt, nu trăiesc cu adevărat. Aleko încearcă să se regăsească în viaţa simplă, lipsită de artificialitate a ţiganilor, dar nu se poate adapta.

6 Pină în zilele noastre se pcaie opera o distincţie între morţii vii (cei rămaşi în vi^ţă prin creaţia lor, prin gîndurile lor, prin faptele lor de eroism) şi viii morii (cei degradaţi spiritual încă în timpul vieţii). Veşnic vor'fi vii luptătorii pentru libertate, căzuţi în război. Puşkin e veşnic viu, sufletul lui vibrează pe lira-i sacră. În acest sens, viaţa veşnică, dar şi moartea spirituală,se află în mîinile omului.

Oneghin recunoaşte, cu tristeţe, că sufletul lui e mort pentru bucuriile şi necazurile obişnuite ale vieţii; el îi invidiază chiar şi

pe cei ce pot să sufere. „De ce nu zac paralizat ca asesorul din Tuia? De ce nu simt în umăr măcar un junghi reumatic?” Este interesantă remarca lui Puşkin că Oneghin a căpătat faima de „satanică făptură sau de Demonul meu propriu chiar” anume printre acei indivizi cenuşii şi vulgari pe care i-a zugrăvit N. V. Gogol!

Concepția lui F. M. Dostoïevski despre principiul demonic îşi are rădăcinile în reprezentările lui Puşkin şi, într-o măsură oarecare, polemizează cu Gogol. Eroii săi care întruchipează principiul negativ („dracii”) sînt, înainte de toate, rupți de viață. Ei doresc să trăiască, dar nu pot. Sînt nişte visători (trăsătură surprinsă de Puşkin), contemplativi, gînditori abstracți, care trăiesc doar „o viață cerebrală”. Încercările lor de a găsi un punct de contact cu viața reală eşuează. Chipul diavolului zugrăvit de Dostoïevski în romanul *Frații Karamazov* este creat potrivit opiniilor scriitorului despre ceea ce reprezintă antiteza vieții reale şi amenință să piardă sufletul omului. Principala trăsătură a „slugii lui Satan” care este Ivan este contradicția lăuntrică. Îi place să viseze, iar fantasticul îl face să sufere, năzuieşte spre un „realism pămîntesc”, îi place să meargă la baia de aburi din piață cu negustorii şi popii. E sărac, iubeşte sincer oamenii, ține la reputația de om cumsecade, se străduieşte să fie agreabil. Spre deosebire de Mefistofel, care spune despre sine că vrea răul, dar face numai binele, dracul – alter-ego-ul lui Ivan – se prezintă astfel: „Eu sînt, poate, singurul om din întreaga natură, care iubeşte adevărul şi doreşte sincer, binele”. Acest drac este capabil de suferință, e bolnav de reumatismul pe care şi-l dorea Oneghin. Cu toate acestea, el exclamă: „Sufăr şi totuşi nu trăiesc”7. Izvorul suferințelor rezidă în caracterul abstract al vieții sale. „Amice, mintea nu e totul!... îi

7F.M. Dostoïevski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 82, 77.

spune el lui Ivan. Tu ți-ai dori numai minte, iar eu îți repet, că aş da toată această viață cerească, toate rangurile şi onorurile numai pentru a mă întrupa într-un suflet de precupeață de şapte puduri...”8.. -: .

Urmînd tradiția literară gogoliană, Ivan încearcă să-l considere pe interlocutorul său doar întruchiparea unei laturi negative a propriului său suflet. El face, însă, greşeala de a-l confunda cu

„un Hlestakov încărunțit”, şi dracul îl corectează, declarînd că soarta lui este „mult mai importantă”. După părerea lui Gogol, Hlestakov întruchipează „conştiința noastră modernă, fluşturatică, falsificată şi care, profitînd de spaima noastră, îmbracă deodată masca de adevărată conştiință şi se lasă mituită de pasiunile noastre”9. Ea nu are nimic comun cu un revizor veritabil – „conştiința noastră adevărată”. În romanul lui Dostoïevski, dracul este un demascator profund şi serios. El nu ia asupra sa vina pentru gîndurile şi faptele „mîr-şave” ale eroului, dimpotrivă, le demască, învi-nuindu-l de escrocherie şi laşitate. O ironie de nesuportat pentru Ivan răsună în cuvintele diavolului în legătură cu trecerea „tînărului gînditor”, de la înaltele idealuri abstracte de organizare a viitorului omenirii, la gîndul că în activitatea concretă „omului nou” îi este totul permis: „...dacă ar vrea să înşele, la ce i-ar mai trebui sancțiunea adevărului?”10.

Tragismul eroilor lui Dostoïevski – purtători ai principiului satanic, constă în continua lor autoflagelare, în setea lor de idealuri şi de o viață adevărată şi totodată în faptul că sînt conştienți de irealizabilitatea acestor țeluri. La întrebarea directă a lui Ivan – există, sau nu, Dumnezeu?, Diavolul răspunde foarte precis: „Drăguțule, zău, nu ştiu, vezi ce vorbă mare am

8 F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 77. 9N.V. Gogol, *Opere*, în 7 vol., Moscova, 1977, vol. 4, p. 371 (în 1. rusă).

10 F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 84.

spus”11. Purtătorii duhului răului, cît şi Diavolul însuşi, nu se pot lămuri în problemele credinței şi, desigur, nici în privința concepției lor despre viață. Ivan Karamazov, Stavroghin, Versilov, Svidrigailov nu sînt josnici şi nici meschini, iar pe plan intelectual sînt superiori celor din jur. Dar sufleteşte ei sînt mai morți decît, de exemplu, „moşierii de modă veche” ai lui Gogol. Aceştia mai păstrau sentimentele omeneşti simple, erau plini de bunătate şi de iubire neprecupețită unii față de alții. De aceea se bucurau de simpatie. Chiar şi Podkolesin din *Căsătoria* dă dovadă de oarecare „vigoare”, fiind capabil de o hotărîre atît de neobişnuită ca aceea de a sări pe fereastră pentru a evita căsătoria, hotărîre absurdă din punctul de vedere al bunului simț.

Timpul modifică accentele în definirea şi distingerea binelui şi răului. Aşa, de exemplu, eroina schiței lui Cehov *Sufletel* era privită de mulți ca o ființă searbădă, lipsită de personalitate; acum însă, ea apare, tot mai mult, ca o întruchipare a abnegației feminine; timpul a făcut personajul atrăgător.

Împărțirea oamenilor în vii şi morți, împărțire neiegată de elementul religios-mistic, a continuat cu noi interpretări în istoria literaturii ruse şi sovietice. În *Dansurile morții*, A. A. Blok scrie:

„O, unui mort în lume îi vine-atît de greu întruna, printre oameni, el viu să se préfaçai La fiece mişcare să fie-atent mereu Ciolanele izbite un zgomot să nu facă.

Cînd viii noaptea-ntreagà dorm liniştiți în pat, Atunci, în grabă mortul din racla sa se scoală, La tribunal se duce, la bancă, la senat...”*.

S.A. Esenin, vorbind despre sine însuşi, ne spune:

„În trup uşor plăcut mi-a fost să port Lumină slabă şi tăceri de mort”.

(*Sînt obosit cum n-am mai fost*)

*A. Blok, *Versuri* (trad. \. Tulbure), Bucureşti, Editura Univers, 1973, p. 139. – *Nota trad.*

Iar despre cei din jur:

„Cu toții am pierdut pe veci ceva, O, mai, o, iunie de-azur de altădată! De-aceea poate-a moarte mirosea Această sărbătoare deşuchiată”.

(*Ei beau aici, se bat şi plîng*)

În poemul *Omul negru*, oaspetele nechemat, alter-ego-ul, apare, ca şi diavolul din *Frații Karamazov*, în rolul de acuzator care îi spune în față poetului tristul adevăr despre viața lui.

Imaginea duhului care a pierdut legătura cu divinitatea află o tratare originală în romanul *Maestrul şi Margareta* al lui M. A. Bulgakov. Vo-land, prințul întunericului, apare ca un gînditor sceptic şi rece, care contemplă destinele oamenilor. El vizitează Pămîntul pentru a verifica dacă oamenii s-au schimbat de cînd au luat cunoştință de propovăduirea lui Ieşua (Iisus Hristos). Voland şi suita lui nu fac rău, nu abat neamul omenesc de la calea cea dreaptă; tot ce întreprind are ca scop dezvăluirea esenței adevărate a oamenilor, ascunsă adesea sub masca bunelor moravuri. Astfel, Diavolul apare în rolul de revizor

autentic şi nu „contrafăcut” cum era Hlestakov. Dacă la Gogol dracul este vulgar şi meschin, Voland al lui Bulgakov nu e lipsit de farmec şi nici de caracter, are o inteligenţă superioară. Spre deosebire de diavolul-alter-ego al lui Ivan Karamazov, care iubeşte binele şi năzuieşte spre dobîndirea lui, Voland nu împărtăşeşte idealurile sfinţeniei creştine, fiind indiferent faţă de delimitarea binelui şi răului din evanghelii; după cum însuşi declară, el poate face orice cu uşurinţă. Bulgakov îi restituie lui Voland însuşirile de luptător împotriva lui Dumnezeu, care pune în discuţie echitatea ordinii universale. Matei Levi, trimisul lui Ieşua, îl numeşte „duh al răului”, „stăpîn al umbrelor”, la care i se răspunde sarcastic: „...ce ar fi făcut binele tău, dacă nu? ar fi existat răul şi cum ar fi arătat pămîntul, dacă ar fi dispărut umbrele?... Nu cumva ai vrea să jupoi întreg pămîntul, smulgînd toţi copacii şi toate vietăţile din cauza fanteziei tale de a te delecta cu o lumină pură? Eşti un prost”12. Fără a-şi ascunde dispreţul, Voland îl numeşte sclav pe trimisul lui Ieşua şi nu acceptă obiecţia acestuia că nu e rob, ci învăţăcel. Critica lui Voland la adresa concepţiei creştine, bisericeşti a binelui porneşte de la apărarea libertăţii şi a unei vieţi plenare, pe care duhurile luminii încearcă să o lipsească de miez. Laşitatea este considerată cel mai grav viciu, deoarece conduce la trădarea idealurilor şi a propriei personalităţi. Şi, cu toate că învăţătorul spune despre Matei Le vi că acesta nu i-a pătruns învăţătura, rezultă limpede că disputa se poartă cu însuşi Dumnezeu. Voland întreabă ironic de ce Maestrul nu este scos la lumină. El îi simpatizează pe Maestru şi pe Margareta, care sînt departe de sfinţenie, în accepţia ei creştină, şi îi răsplăteşte, oferindu-le liniştea.

Remarcabil este personajul Koroviev – „traducător” şi „expert” pe lîngă Voland în treburile ruseşti. Reiese că acest cavaler al întunericului a fost condamnat cîndva pentru un calambur despre lumină şi întuneric. Dar chiar şi celor mai puţin dispuşi la glume, viaţa, cu paradoxurile ei, le sugerează calambururi legate de delimitarea creştină a luminii şi întunericului, a binelui şi răului. Răul apare adesea sub masca – extrem de variată – a binelui, minciuna îmbracă haina adevărului, înseşi exigenţele adevărului şi dreptăţii sînt apreciate ca imorale.

Potrivit superstiţiei, duhurile nu au umbră. După acest

indiciu se poate ghici că ai în față un reprezentant al lumii de dincolo. Dracul însuşi este doar o umbră (motiv folosit de E. L. Şvarț în basmul *Umbra*), dar nici îngerul nu are trup. „Lumina pură" este tot atît de abstractă şi lipsită de viață ca şi bezna.

Învățătura creştină a condamnat ca vicii mîn-dria, frumusețea, încrederea în sine, năzuința

12 M. Bulgakov, *Scrieri alese*, Moscova, 1980, p. 290 (în 1. rusă).

spre fericire (budismul respinge şi mai categoric principalele înclinații fireşti ale omului). Aceasta avea să genereze şi a generat inevitabil opoziția forțelor vitale înăbuşite, tendința de a justifica ceea ce fusese calificat păcătos şi ruşinos. Şi aici sînt inevitabile oscilațiile dintr-o extremă în-tr-alta.

În S.U.A. există o sectă a adepților lui Satana, ai cărei membri venerează ceea ce respinge biserica şi condamnă ceea ce biserica proslăveşte ca virtute. Aici nu mai e vorba de literatură, ci de fapte din viața reală. Întemeietorul sectei declara: „Principiul satanic, care sălăşluieşte în oameni, este cel mai important şi cel mai puternic. Trebuie să ne mîndrim cu el, nu să-i simțim apăsarea'4.

Dumnezeu şi Diavolul, aşadar, nu numai evoluează, dar ajung chiar să facă schimb de locuri. Viața reală este mai bogată decît născocirile religioase şi chiar decît ficțiunile artistice. Limitele între sfînt şi păcătos, miraculos şi comun, venerabil şi condamnabil sînt cît se poate de labile. Ele reflectă dinamica şi contradicțiile forțelor dezvoltării sociale. Unele elemente din categoria comunului trec în cea a miraculosului, altele, dimpotrivă, îşi pierd în ochii oamenilor caracterul sacru, transformîndu-se în ceva comun. Zeii şi diavolii se nasc, trăiesc şi mor în funcție de treburile lor pămînteşti.

MÎNTUIREA. ILUZIA BINELUI

Lumea se mîntuieşte singură, prin propriile ei forte; născuți în amărăciune şi deznădejde, oamenii poartă în ei splendori morale şi capacitatea de sacrificiu şi eroism.

A. Gramsci

Imm. Kant vedea sursa zelului religios în conştiința vinovăției şi în dorința de purificare, de mîntuire. Această explicație poate fi, în principiu, acceptată dacă se porneşte de la interpretarea materialistă a psihologiei vinovăției, de la ruptura dintre

reprezentările oamenilor despre felul în care ar trebui să trăiască şi cum trăiesc în realitate. Religia este legată de „căutarea a ceva mai bun”1. Impulsul religios îşi trage, neîndoielnic, seva din starea de nemulțumire a omului față de sine şi de lumea înconjurătoare şi din setea de înnoire care decurge de aici. Credința religioasă implică convingerea că Dumnezeu şi prorocii săi au arătat singura cale posibilă pentru izbăvirea de rău. La întrebarea în ce constă mîntuirea, religiile au răspuns şi răspund diferit, dar răspunsurile lor au şi ceva comun. Mîntuirea este condiționată de o restructurare a lumii interioare a personalității, care să o orienteze spre țeluri situate în afara vieții pămînteşti şi a nevoilor umane vitale. Religia îl subordonează pe om unei lumi de valori în sine, rupte şi străine de el. Existența pămînteană este respinsă ca scop în sine, viața adevărată fiind viața „veşnică”, „viața întru

1\ezi V.I. Lenin, *Opere complete*, voi. 29, p. 48.

Domnul”. Conştiința credinciosului este sub povara unei lumi de fantasme – „iad”, „rai”, „Dumnezeu”, „Diavol”, „Duhul sfînt”, „păcat”, „ispăşire” etc.

Ce a generat aceste ficțiuni? Ce l-a determinat pe om să-şi întoarcă fața de la realitate şi să se retragă într-o lume a iluziilor, făurită de el însuşi? Vom încerca, mai întîi, să desluşim natura acestei iluzii.

Iluzia nu este o simplă rătăcire a minții sau o născocire arbitrară. Ea porneşte întotdeauna de la un dat real, pe care însă îl denaturează, luînd dorința drept realitate. Iluziile sînt legate de speranțele şi dorințele oamenilor, ele îşi găsesc adăpost mai curînd în inima omului, decît în mintea lui. De aceea este atît de chinuitoare abandonarea iluziilor, de aceea oamenii le cultivă cu atîta încăpățînare, adesea împotriva evidenței şi logicii, chiar şi atunci cînd autoamăgirea este indubitabilă...

Dacă vom privi sub acest aspect istoria umanității vom descoperi multe lucruri interesante şi instructive despre alternarea iluziilor. O istorie a iluziilor ar vorbi despre căutarea binelui şi a adevărului, ar dezvălui cele mai intime taine din adîncurile sufletului omenesc.

Cunoaşte-te pe tine însuți! Pentru a ajunge la adevărul autocunoaşterii oamenii au trebuit, după cum se pare, să

treacă prin multe momente de rătăcire şi să trăiască nenumărate iluzii.

Iluziile nu seamănă între ele. Există iluzii istoriceşte inevitabile, „predestinate”, peste care omenirea a trebuit să treacă, plătindu-le adesea foarte scump. Eliberarea de ele nu se obține întotdeauna pe cale rațională, iluziile se risipesc abia după ce şi-au trăit traiul în inimile oamenilor.

Apropierea de adevărul care dezvăluie sensul existenței presupune întotdeauna o trăire intensă, cu alte cuvinte nu este un simplu act rațional, ci un proces vital. Cunoaşterea străfundurilor reclamă o participare plenară a inimii şi minții – voință şi curaj, curaj în fața vieții pline de contradicții, în fața răspunderii pentru propria noastră soartă şi pentru soarta celorlalți.

Există iluzii care au înrobit omul timp de secole, iar înlăturarea lor a însemnat întotdeauna un pas înainte spre dobîndirea libertății.

Sînt şi iluzii care, dimpotrivă, l-au ajutat pe om să se mențină pe culmi, să-şi păstreze, în orice împrejurări, credința în idealuri, l-au ajutat să fie şi să rămînă om. O valoare deosebită poate să aibă şi o năzuință irealizabilă, dar orientată spre un țel înalt, de neatins. Credința în triumful binelui şi al dreptății în societățile cu clase era o pură iluzie, dar această credință a stat la baza năzuinței oamenilor spre o viață demnă. Ce ar fi devenit omenirea fără această credință? Luciditatea şi bunul simț l-au readus deseori pe om la realitate, stingînd elanurile înalte acolo unde nebunia inimilor îndrăznețe şi nobile croia.drum spre triumful dreptății.

Don Quijote de la Mancha! Monument nepieritor al unui spirit sublim, generos şi distins! Ochii cavalerului erau parcă orbiți de iluzii, ele îl împiedicau să vadă realitatea aşa cum era ea. Este însă uimitor cum, urmărind tiradele lui „nebuneşti” şi pătrunzînd esența isprăvilor lui absurde, ne întrebăm tot mai mult dacă Don Quijote este adevăratul nebun sau, mai degrabă, cei ce rîd de el sau îl compătimesc? Nu cumva judecata sănătoasă a celor din jur este o iluzie banală şi ieftină, iar rîsul lor – un rîs vulgar şi josnic? Nu cumva iluziile cavalerului sînt mai aproape de sensul adînc şi de adevărul existenței, iar el însuşi nu corespunde, oare, în mai mare

măsură chipului şi menirii adevărate a omului? După spusele lui Sancho Pânza – tip practic, dar conştient de superioritatea spirituală a stăpînului său –, cavalerul îşi plăteşte datoria în fața vieții şi a idealurilor prin nebunie, „moneda cea mai pură”. În poezia *Eroul*, A. S. Puşkin, adresîndu-se mulțimii, spune: „Decît bezna josnicelor adevăruri, mai dragă mi-e minciuna ce ne-nalță”.

În împrejurări false oamenii se trădează, involuntar, pe ei înşişi, se pervertesc, gîndurile şi sentimentele lor devin şi ele false. Unde domneşte minciuna, acolo adevărul pare nebunie. Pentru a nu cădea sub stăpînirea unor iluzii comune, statuate drept judecată sănătoasă şi norme, se cere simț moral şi o perspicacitate deosebite. Astfel, datorită spontaneității şi lipsei de prejudecăți, copilul observă uneori ceea ce scapă privirii adulților. Ivannşka-prostuțul, prîslea din poveştile ruseşti, se dovedeşte pînă la urmă mai deştept, mai bun şi mai frumos decît frații săi mai mari, înzestrați cu calități obişnuite. Prințul Mîşkin, din romanul *Idiotul* al lui F. M. Dostoïevski, este mult superior, ca perspicacitate şi profunzime, celor care considerau candoarea şi simțul lui moral drept semne neîndoielnice de nebunie.

De care parte sînt, în ultimă instanță, iluziile şi de care parte judecata sănătoasă? Unde e nebunie şi unde e înțelepciune? Judecata sănătoasă se transformă în nebunie, iar iluzia dezvăluie o dimensiune tăinuită a existenței. Contrariile se suprapun în modul cel mai neaşteptat. Ce se ascunde în această dialectică a înțelepciunii şi nebuniei, a iluziei şi lucidității, a romantismului şi cinismului?

Morala şi cunoaşterea, adevărul şi binele se dovedesc a fi într-o mai strînsă legătură decît s-ar părea la prima vedere.

Iluziile denaturează imaginea lumii, dar şi absența lor ar lipsi viața de multe accente emoționale şi impulsuri volitive. Omul datorează mult iluziilor, printre altele chiar unele revelații de profunzime. Se întîmplă ca idealurile să fie declarate iluzii. Pe această poziție se situează practicismul, cinismul, scepticismul. Cinismul îşi bate joc de idealurile şi convingerile sacre ale oamenilor, considerîndu-le iluzii. El se laudă că nu cunoaşte iluzii şi crede că e animat de dragostea pentru adevărul pur. Or, tocmai asta este iluzia lui. Cinismul trăieşte prin ostilitatea

față de idealuri, prin trădarea lor. În el se simte ura față de idealurile care nu l-au putut ține în puterea lor.

Depărtîndu-se de unele iluzii, oamenii sînt adesea atraşi de altele, dar şi acest pas greşit îi poate apropia de adevăr. Deseori căile ocolite duc la atingerea țelului urmărit. Omenirea va cunoaşte şi va dobîndi libertatea reflectînd la propriile sale greşeli, căutînd sensul evoluției sale anterioare.

Să trecem acum, din această perspectivă, la aprecierea concepțiilor religioase despre lume. Oare iluzia la baza căreia stă mitul despre lumea cealaltă, o „lume mai bună”, „adevărată”, a contribuit la progresul social şi ia autoafirmarea omului? Care sînt izvoarele social-psihologiee ale acestei iluzii?

Credința în „lumea cealaltă” este profund simptomatică. Ea apare atunci cînd oamenii suferă de pe urma lumii reale, cînd aceasta îi nemulțumeşte profund, cînd ei îşi dau seama de neputința lor de a schimba în bine ordinea lucrurilor. Credința într-o „lume mai bună” este o formă de manifestare a ostilității față de lumea reală. Încă de la început religia a considerat că oamenii nu pot schimba în bine realitatea prin propriile lor forțe (cel puțin fără intervenția directă a divinității). Credinciosul nu vrea şi nu poate să-şi găsească locul adevărat în această lume. El îşi întoarce fața de la „lumea de jos”, toate gînciurile, visele şi năzuințele sale fiind îndreptate spre „lumea de sus”. Această atitudine se întemeiază pe următorul tip de raționament: întrucît nu sîntem în stare să transformăm lumea, ea rămîne pentru totdeauna o lume rea, plină de vicii şi păcate. Religiile nu exprimă doar suferința pricinuită de lumea reală, ci şi abdicarea fățişă de la această lume „neadevărată”, trecătoare şi imperfectă. Credinciosul trebuie să năzuiască să intre în rai, unde vor lua sfîrşit suferințele şi va găsi fericirea veşnică. În formele timpurii ale religiei lumea de dincolo nu avea acest conținut. Se ştie că reprezentările grecilor şi romanilor despre lumea cea-taltă nu-l atrăgeau pe om, ci îl înfricoşau. Tartarul era împărăția umbrelor, acolo nu existau bucuriile vieții pămîntesti. Cu timpul, excesul de suferință a făcut din „lumea cealaltă” un loc în care sufletul să se poată, în sfîrşit, odihni.

Legătura dintre evlavie şi suferință se numără printre cele mai importante probleme în elucidarea surselor iluziilor religioase.

În zilele noastre, „vînătorii de suflete”, în activitatea lor de prozelitism, se adresează cu precădere unor indivizi loviți de vreo nenorocire, rămaşi singuri pe lume sau supărați pe semenii lor. Din asemenea medii îşi racolează ei cel mai adesea noii prozeliți. Se înțelege, însă, că nu putem vorbi despre o legătură directă şi necesară între suferință şi refugiul în credință. Prea multă suferință duce deseori la negarea lui Dumnezeu, la combaterea credinței, la o opoziție emoțională față de divinitate şi, în final, la ateism.

Cînd oamenii îndură acțiunea unui factor ostil, care le provoacă suferințe, înfruntarea lui se poate desfăşura pe două căi. În primul rînd, prin înlăturarea acelui factor, adică a cauzei neplăcerilor. Dacă, însă, din diferite considerente, acest lucru nu e posibil, oamenii încearcă adesea să se izbăvească pe altă cale, şi anume prin modificarea reflectării în conştiință a acțiunii factorului respectiv. În acest caz, cauza suferinței ră-mîne intactă, modificindu-se doar aprecierea în-rîuririi pe care o exercită. Mitogeneza religioasă a urmat această a doua cale. Aşa, de exemplu, budismul a apărut ca o învățătură despre izbăvirea de suferințe. Calea pe care o propune constă, însă, în renunțarea la principalele înclinații, scopuri şi pasiuni ale omului. După învățătura budistă, izvorul suferințelor îl constituie însăşi dorința de a trăi. Viața presupune suferință şi, de aceea, dorințele trebuie smulse din rădăcini, iar conştiința trebuie purificată prin totala renunțare la cele lumeşti.

Creştinismul şi islamul propovăduiesc îndurarea fără murmur a tuturor suferințelor, ele fiind hărăzite de divinitatea supremă. Suferințele şi lipsurile nu trebuie să întunece sufletul omului. Dimpotrivă, ele trebuie să-l lumineze, să-l facă mai profund şi mai curat. Suferințele sînt trimise de sus. De aceea, fiecare trebuie să-şi poarte, răbdător, crucea. Cel ce a suferit are dreptul, înaintea altora, la iubirea lui Dumnezeu. Cel ce va suferi pînă la capăt, se va mîntui. Exista, prin urmare, toate motivele de a aprecia altfel decît înainte necazurile şi amărăciunile vieții. Acceptarea suferinței poate produce chiar o oarecare satisfacție la gîndul că pe lumea cealaltă acest fapt va fi considerat un merit.

Aici substratul atitudinii este următorul: conştient de neputința sa de a lupta împotriva cauzelor care-i provoacă

frecventele sale suferințe, omul ajunge la concluzia că înțelept este să accepte suferința. El își înăbuşă dorința de a se izbăvi de suferințe, dorință inutilă, care nu face decît să-i mărească chinul. Eliberîndu-se de ea, omul simte o uşurare: acum toate se desfăşoară aşa cum trebuie, şi nu împotriva voinței lui, ca mai înainte. Astfel, chiar dacă nu a fost înlăturată cauza suferințelor, a fost modificată acțiunea ei asupra conştiinței.

Atitudinea creştinismului față de suferință este contradictorie. Pe de o parte, suferințele sînt considerate o pedeapsă pentru păcate, şi în acest sens atitudinea față de ele este negativă. Martirajul este „forma de viață a păcătosului". Pe de altă parte, suferințele sînt preamărite ca unic mijloc de purificare de rău. Însăşi evitarea suferințelor este considerată păcat, iar bucuria vieții este condamnată ca viciu.

Această atitudine contradictorie reflectă contradicția vieții reale. Creştinismul şi celelalte religii universale au fost generate de o suferință excesivă. Ele au apărut din nevoia de a găsi alinare în noianul suferințelor şi reflectă atît nemulțumirea profundă a oamenilor în fața vieții, cît şi sentimentul neputinței lor de a transforma lumea şi de a înlătura cauzele suferințelor.

Întrucît în spatele cerințelor morale stă autoritatea lui Dumnezeu, ochiul său atoatevăzător şi amenințarea pedepsei, în sufletul omului creşte şi se întăreşte dorința de a se „purifica" de murdaria interioară, de a se înălța deasupra pasiunilor vicioase şi josnice. Nevoia de mîntuire poate dobîndi o forță uriaşă. Proclamînd imaginea unei divinități ideale sub aspectul perfecțiunii morale (perfecțiune în planul aceloraşi exigențe care sînt impuse şi omului), religia creştină îl determină pe om să-şi măsoare faptele cu aceeaşi măsură ideală. Şi cu cît mai luminoasă îi apare creştinului imaginea acestui dumnezeu, cu atît mai întunecat îi apare propriul său suflet.

Nemulțumirea de sine îl face pe om să tînjească după ideal, să năzuiască la atingerea lui. Dacă, însă viața îl obligă să-şi trădeze mereu idealurile, această împrejurare poate declanşa hotărîrea de a rupe cu toate ispitele şi de a-şi îndrepta toate gîndurile spre slujirea lui Dumnezeu.

Păstrarea măsurii este adesea mai anevoioasă decît căderea într-una din extreme. Evanghelia îl îndeamnă pe om să uite de

toate cele lumeşti, păstrînd pentru sine doar cele sfinte. Cît de departe ajung oamenii pe această cale o mărturisesc faptele martirilor, ale schimnicilor şi călugărilor. Demonstrînd, pe de o parte, imensul potențial al omului în ce priveşte stăpînirea de sine, auto-înfrînarea, faptele sfinților trebuie interpretate, pe de altă parte, ca rezultat al unei dedublări interioare şi al unei slăbiciuni spirituale. Fanatismul religios reflectă hotărîrea disperată de a pune capăt, printr-o încordare a voinței, tuturor păcatelor şi de a obține, astfel, mîntuirea sufletului. În pofida obstacolelor, hotărîrea poate să se întărească, să crească, să devină o nevoie esențială.

Religiile propovăduiesc împăcarea cu realitatea şi, totodată, ruperea de realitate. Să vezi totul, să cunoşti totul, dar să nu condamni nimic. Pe această cale se ajunge ca ceea ce înainte stîr-nea protestul, dorința de a restabili dreptatea încălcată, sentimentul neputincios de răzbunare, să fie acum acceptat ca ceva ce aşa trebuie să fie. Omul renunță la orice intenție de a schimba prin forță realitatea, renunță la dorința de răzbunare, la setea de dreptate. Or, tocmai zădărnicia acestor năzuințe l-a chinuit permanent pe om, această zădărnicie a generat sentimentul de nemulțumire față de el însuşi şi față de viață, i-a secătuit răbdarea, a făcut imposibilă suportarea în continuare a suferințelor şi l-a împins în cele din urmă spre o falsă revoltă, sortită eşecului.

Renunțarea la lume şi la țelurile legate de ea aduce o anumită uşurare. Renunțînd la propria sa fericire şi la tot ce îl lega de lume, omul nu mai simte ca înainte insatisfacția acută din cauza stării de lucruri existente şi față de sine însuşi. Ceea ce îi întuneca viața mai înainte şi mai întunecă încă viața altora, îi apare acum ca ceva nesemnificativ, total lipsit de importanță. Renunțarea la cele lumeşti face posibilă împăcarea cu realitatea, creează o stare de spirit prezentată drept „bucuria creştinească de a trăi”.

Dăruindu-şi inima lui Dumnezeu şi înălțîn-du-şi ochii spre ceruri, credinciosul simte mai puțin acut povara şi chinurile vieții lumeşti. Începe să i se pară că religia îl ajută să trăiască, ridicîn-du-l deasupra unei vieți imperfecte şi rău orînduite, deasupra nimicurilor lumeşti, care pot provoca doar suferințe. Făcînd abstracție de necazurile lumeşti, credinciosul se simte

mai curat, întărit sufleteşte. Mai mult chiar, uneori se simte cuprins de duioşie şi înțelegere față ele toți şi toate. Iras-cibiiitatea şi nervozitatea de altădată, care îl făceau să sufere la cea mai mică atingere, au dispărut lăsînd loc unui sentiment de împăcare.

Refuzînd lupta pentru fericirea adevărată, creştinul găseşte o anumită consolare într-o fericire fantomatică, în iluzia unei „vieți adevărate". Uşurarea pe care o simte îi inspiră încrederea că se'află pe calea cea bună spre mîntuire, că asupra sa a pogorît Duhul sfînt.

„Iluminarea de către Duhul sfînt", „fericirea în Duhul sfînt", „împărtăşirea din darurile Duhului sfînt" – ar fi greşit să considerăm aceste expresii vorbe goale, lipsite de orice semnificație. Perceperea creştină a lumii nu este o ficțiune, ci un fapt real. Ea îşi pune amprenta pe faptele omului, pe comportamentul lui, şi chiar pe fizionomia lui. Pătruns de această stare de spirit, creştinul se simte iluminat, el se consideră o ființă purificată moral, situată deasupra celor lumeşti. De aici decurg şi alte trăsături psihice, preamărite de creştinism ca înalte virtuți.

După cum am arătat, morala creştină nu pretinde simpla îndeplinire formală a preceptelor ei, ci comuniunea cu „duhul lui Hristos". Pentru a fi un bun creştin, spuneau Sfinții Părinți, trebuie să pătrunzi cu inima însăşi esența învățăturii creştine, spiritul blîndeții şi al smereniei, spiritul credinței, al speranței şi al iubirii.

Indiferent de împrejurări, să-ți creezi o anumită stare de spirit şi să te străduieşti să o menții permanent – iată calea pe care o propune creştinismul pentru depăşirea încordării chinuitoare a contradicțiilor vieții.

În această privință, creştinismul nu aduce nimic original. În concepțiile filosofilor şi în învățăturile altor religii, specifice unor epoci de decădere socială, apare frecvent acest motiv: nu sîntem în stare să modificăm relațiile existente în lume! Trebuie să ne preocupăm, deci, numai de ceea ce depinde de noi înşine.

Potrivit învățăturilor religioase, fericirea se conjugă cu o anumită stare de spirit, pe care omul trebuie să şi-o inculce cu orice preț. Nu relațiile sociale pun probleme! Omul însuşi trebuie să devină mai bun! Înțeleptul trebuie să ajungă la o

totală independență spirituală față de împrejurările exterioare ale vieții.

Valorile morale ale religiei au fost generate de sentimentul de neputință al maselor în fața opresiunii sociale. Acest proces a fost surprins în profunzime de A. Gramsci: „înțelegerea de către masele largi a neputinței lor materiale în fața unui număr restrîns de asupritori duce la exaltarea unor valori pur spirituale ş.a.m.d., *la pasivitate*, *nonrezistență*, *la refuzul de a colabora*, *ceea ce reprezintă*, *totuşi*, *o formă de apărare* (subl. us. – *V. S.*), clar o apărare slabă şi anevoioasa, ca şi cum te-ai apăra de gloanțe cu o saltea”2.

Conştiința propriei neputințe se converteşte, astfel, în renunțarea la cele lumeşti şi proslăvirea celor cereşti, în minimalizarea valorilor materiale şi supraevaluarea valorilor spirituale, în dispreț pentru ceea ce e „omenesc” şi umilință față de ceea ce e „divin”. Mahatma Gandhi, mărturisind impresia pe care i-a produs-o la prima lectură „Predica de pe munte”, scria: „Am înțeles că forma cea mai înaltă a religiei este renunțarea, şi asta m-a impresionat profund”3. Gandhi numea religia „reazemul celor neajutorați, forța celor slabi”. Într-adevăr, religia a fost colacul de salvare pentru cei umiliți, obidiți şi asupriți. Mai mult, renunțarea şi alte valori morale religioase decurg dintr-o stare de slăbiciune şi consfințesc această stare.

Marie Jean Guyau arată că firile slabe simt „necesitatea de a căuta şi o altă explicație (nenorocirii – *V.S.*), pe lîngă cea adevărată, care li se pare «insuficientă». Pe un soldat învins nu-l va satisface niciodată explicarea înfrîngerii prin cauzele reale, ca propria lui laşitate, dispunerea greşită a trupelor sau lipsa de informații a comandanților; pentru a întregi explicația, trebuie să i se vorbeacă şi despre trădare”4.

Această observație este valabilă şi pentru interpretarea moral-religioasă a realității, care nu a apărut ca o înşelare conştientă, ci mai curînd ca o expresie a autoamăgirii inconştiente a maselor populare năpăstuite. Se ştie că omul suportă foarte greu starea de hipersensibilitate, de surescitare nervoasă. Orice excitații, chiar şi cele mai slabe, provoacă, în acest caz, aproape involuntar, reacții disproporționat de intense din partea organismului. Omul îşi pierde autocontrolul. Cel mai

simplu şi mai cunoscut remediu de jugulare

2 A. Gramsci, *Scrieri alese*, vol. III, Moscova, 1959, p. 312 (în 1. rusă).

3 Mahatma Gandhi, *Viața mea*, Moscova, 1959, p. 93 (în 1. rusă).

4 Marie Jean Guyau, *Op. cit.*, p. 56.

a acestor senzații acute şi dureroase 11 constituie narcoticele, care îl ajută pe om să se împace cu situația existentă, sau să uite de ea.

Firile slabe se agață instinctiv de acest remediu, îl încearcă ori de cîte ori simt nevoia. O acțiune narcotică similară, dar de ordin spiritual, a exercitat şi morala religioasă. Ea a propus calea renunțării la revoltă, la exploziile de indignare şi răzbunare (întrucît tot ce s-ar întreprinde în acest sens ar fi, din capul locului, sortit eşecului), calea smereniei, a supunerii şi iertării. N-au decît să calce în picioare adevărul şi dreptatea, să silu-iască totul şi să comită nelegiuiri! În schimb, dreptatea morală este de partea mea. Pentru un suflet chinuit şi obosit această cale reprezintă un fel de izbăvire. Umilințele şi constrîngerile suferite de oameni capătă în religie un anumit gen de compensație sub forma unei satisfacții morale: sînt eu sărac şi umilit, dar sînt curat sufleteşte!

Religia este una din formele de ademenire morală. Necazurile şi nenorocirile capătă un sens şi o justificare. Prin aceasta se obține o neutralizare a emoțiilor şi trăirilor negative, a căror preponderență continuă ar acționa distructiv asupra sufletului şi trupului omenesc. Nemulțu-mirea găseşte o ieşire în ideea mîntuirii şi a vieții veşnice. De fapt, această idee a apărut ca un mijloc de depăşire spirituală a unei stări fizice şi morale grave. Efectul psihoterapeutic astfel obținut este foarte scump plătit, deoarece el se realizează prin evadarea omului din lumea reală şi din sine însuşi într-o împărăție a iluziilor.

Desigur, chiar şi ideea de mîntuire religioasă trebuie examinată prin prisma condițiilor vieții sociale şi psihologiei sociale pe care le reflectă. Dorința'de a scăpa de povara trecutului şi de a renaşte la o viață nouă, de a rupe cu tot ce e vechi şi de a lua totul de la început s-a manifestat de multe ori de-a lungul istoriei omenirii. Ea demonstrează nemulțumirea individului atît față de lumea exterioară cît şi față de sine

însuşi. Tainele religioase – pocăinţa (spovedania), împărtăşania (euharistia), mirungerea – s-au format pe această bază psihologică.

Tendinţele de înnoire a vieţii au fost caracteristice şi teoriilor socialiste din trecut şi le regăsim şi în teoria comunismului ştiinţific. Dar, în timp ce religiile leagă înnoirea de ajutorul, intervenţia şi bunăvoinţa lui Dumnezeu, teoria socialismului şi comunismului se bazează pe activitatea oamenilor înşişi pentru restructurarea relaţiilor sociale. De aceea, avea dreptate Dosto-ïevski cînd afirma că problema socialismului este, în esenţă, o problemă de ateism.

Fără moarte nu există înviere. Pentru a renaşte ca om nou, omul trebuie mai întîi să se îngroape pe sine însuşi – spun creştinii drept-credincioşi. Numai acolo unde sînt morminte, este înviere. Această idee poate fi acceptată, dar în alt sens: trebuie să moară în om robul smerit pentru a se naşte omul liber.

Nu putem să nu recunoaştem că creştinismul a exprimat o profundă nemulţumire faţă de realităţile existente, că în special acestei religii îi datorează cultura europeană spiritul său criti-cist şi atitudinea negativă faţă de rînduielile existente, faţă de „lumea vicioasă, cufundată în rău”. Totodată se impune sublinierea că religia creştină, ca şi alte religii, a acţionat împotriva intervenţiei active în viaţa socială şi a reorganizării ei. Orice încercări de transformare a realităţii erau considerate aprioric infructuoase: nu stă în puterea oamenilor să schimbe această lumel

Creştinismul a susţinut deşertăciunea grijilor lumeşti (nu trebuie să te gîndeşti la cele pămîn-teşti, ci la cele cereşti) şi zădărnicia transformărilor revoluţionare ale realităţii sociale (nu orîn-duirea socială e importantă, ci omul însuşi, lumea sa interioară). Învăţăturile creştine au proclamat drept virtuţi *credinţa* în Dumnezeu (nu în puterile şi raţiunea omului), *speranţa* în mîn-tuire şi în viaţa veşnică, dăruite de Dumnezeu, tw&irea-compasiune, iubirea-milă faţă de semenii neputincioşi şi păcătoşi.

CREDINŢA

În nimic nu cred oamenii cu atîta tăr j e ca în ceea ce cunosc cel mai puţin…

Montaigne încă în *Noul Testament* este menționată valoarea morală a credinței, a speranței şi a iubirii. „Dar noi, fiind ai zilei, să fim treji, îmbrăcîndu-ne în platoşa credinței şi a dragostei şi punînd coiful nădejdii de mîntuire” spune apostolul Pavel (I. *Tes*. 5: 8). Teologul medieval Toma d'Aquino a inclus credința, speranța şi iubirea în rîndul „virtuților teologice”. Ele se află la loc de cinste şi în teologia contemporană. Diferite culte creştine le recunosc ca bază a religiei şi moralei, conside-rîndu-le, alături de unele principii dogmatice, drept fundament al unității creştine.

Importanța deosebită pe care biserica contemporană o acordă credinței, speranței şi iubirii rezultă şi din articolul *Principiile ecumenismului* al preotului ortodox L. Kuzminov. „Biserica – arată autorul – se întemeiază pe iubire... În existența bisericii creştine iubirea nu are nevoie de explicații, fiind un postulat dat de însuşi întemeietorul bisericii... Cuvintele Domnului despre iubire, semnul cel mai distinctiv al comuniunii creştine, constituie esența religiei creştine... Credința vie, salvatoare, întărită prin puterea iubirii, credința care învinge totul şi realizează fapte mărețe... trebuie să stea, împreună cu dragostea creştinească, la baza unității creştine. Speranța creştină este un puternic stimulent. Ea este inseparabilă de credința creştină şi de dragostea creştină. Speranța face parte din însăşi esența religiei creştine”1.

Proslăvirea credinței, speranței şi iubirii de către teologii ortodocşi este în deplin consens cu aprecierile reprezentanților bisericilor occidentale.

„Credința, speranța şi iubirea – scrie teologul american P. Johnson, profesor de psihologie, – sînt mai caracteristice pentru marile religii decît teama, disperarea sau mînia. Ele susțin puterile constructive ale personalității şi ale societății”2. După părerea lui, religia este o sursă de trăiri pozitive. Fără îndoială, religia este capabilă să trezească asemenea sentimente pozitive, altfel nici n-ar putea să-i atragă pe oameni. Bucuria ca atare, sentimentul împlinirii înseamnă de fapt satisfacerea unei necesități. Nu orice emoție pozitivă este însă salutară, după cum nu orice emoție negativă trebuie considerată inutilă. Modul de viață virtuos decurge din credință. A crede, a trăi în credință, a face dovada credinței sînt îndatoriri fundamentale

ale omului religios.

Pe ce se întemeiază credința? Care sînt fundamentele ei?

Teologii ar dori, pe de o parte, să găsească argumente raționale, incontestabile în sprijinul credinței, iar pe de altă parte să o apere de scepticismul distrugător şi de atacurile directe, care izvorăsc de asemenea din rațiune şi din cunoaşterea ştiințifică. Pozițiile teologilor în problema raportului dintre credință şi ştiință au fost şi rămîn contradictorii. Teologia creştină a considerat dintotdeauna această problemă drept una dintre cele mai dificile.

Unul din părinții bisericii, Tertulian, s-a opus categoric oricărui amestec al rațiunii în problemele credinței: „Avîndu-l pe Hristos, ne este de prisos orice dorință de a cunoaşte; avînd evan-

1 „JurnalMoskovskoiPatriarhii”, 1963,nr. 10,p. 47-48-2P.E. Johnson, *Psychology of Religion*, N.Y., 1945, p. 191, 56.

ghelia, nu ne mai trebuie nici un fel de cercetare”. Ulterior, dogmele creştinismului au trebuit să fie apărate şi fundamentate teoretic, ceea ce dovedeşte înmulțirea îndoielilor. Aşa au apărut încercările de fundamentare a credinței de pe pozițiile rațiunii, iar nu prin simpla invocare a revelației. Disputele scolastice din evul mediu, purtate cu o deosebită înflăcărare pe marginea problemelor teologice, aveau ca substrat, după cum bine a remarcat A.I. Herzen, contradicția dintre rațiune şi dogmele credinței. Pornindu-se de la inconsistența credinței, se căuta un sprijin în rațiune şi, invers, fragilitatea rațiunii împingea la credință.

Toma d'Aquino, ideolog recunoscut al catolicismului, considera fundamentarea teoretică a credinței nu numai posibilă, dar chiar necesară. Şi el limita însă rolul cunoaşterii raționale, sus-ținînd că adevărurile teologice nu contravin rațiunii, ci sînt supraraționale, şi de aceea adevărul religiei este invulnerabil în fața speculațiilor filosofice.

Odată cu trecerea timpului, cu dezvoltarea ştiinței şi învățămîntului, a devenit tot mai evident că argumentarea teoretică a adevărului credinței reprezintă un sprijin şubred pentru religie. Dovezile admit, în principiu, posibilitatea de a fi criticate şi infirmate logic. Immanuel Kant, ale cărui lucrări sînt frecvent citate de teologii contemporani (în special de

protestanți), a respins, în principiu, posibilitatea unei credințe bazate pe cunoaştere, posibilitatea unei credințe „demonstrate matematic”, arătînd inconsistența oricăror încercări de a dovedi rațional existența lui Dumnezeu. Formulînd aşa-zisul argument moral în sprijinul existenței lui Dumnezeu, Kant făcea rezerva că acest argument nu are forță de constrîngere şi nu poate dovedi celor ce se îndoiesc că Dumnezeu există. După Kant, în limitele rațiunii se poate vorbi despre Dumnezeu numai ca postulat. De o largă notorietate se bucură cuvintele sale: „A trebuit ca... limitînd cunoaşterea.

Să fac loc credinței”3. Kant recunoaşte ca limitează în mod deliberat cunoaşterea, deoarece se consideră obligat să facă loc credinței. Cu alte cuvinte, el considera că credința nu depinde de rațiune şi nu poate fi demonstrată sau respinsă cu mijloacele ştiinței.

Separarea categorică a credinței de ştiință este caracteristică i pentru ideologia ortodoxă. „De ce e nevoie nu atît de cunoaştere, cît mai ales de credință? Pentru că obiectul credinței, Dumnezeu, este de nepătruns. Multe părți din învățătura -sfîntă nu pot fi cuprinse de rațiune”4 – menționează catehismul ortodox.

Punctul de vedere al ideologilor ortodocşi contemporani nu diferă în această problemă de interpretarea dată de sfinții părinți. Revista patriarhiei din Moscova scrie: „Credința creştină este, în primul rînd, trăire. Argumentarea credinței este ceva exterior, de care credința ca atare nu depinde”5. Biserica admite posibilitatea unor argumente teoretice în sprijinul credinței, recunoaşte existența unei căi „raționale” de cunoaştere a lui Dumnezeu, dar această cale este imediat anulată, fiind calificată „limitată”, „particulară” şi „periculoasă”. În dorința de a evita critica ştiințifică, biserica se ascunde în sfera irațonalului; reprezentanții ei subliniază că credința se validează cel mai bine în actul trăirii psihologice. În argumentația teologică, centrul de greutate s-a deplasat în domeniul „experienței lăuntrice” iraționale, care ar confirma nemijlocit veridicitatea învățăturii religioase.

În ceea ce priveşte această „experiență lăuntrică”, trebuie să menționăm că ea poate „dovedi” veracitatea religiei numai în cazul unor credincioşi inveterați. Credința se confirmă prin ea

însăşi; pentru a simţi adevărul credinţei trebuie

3 Imm. Kant. *Religia în limitele raţiunii*, 1908, p. 11 (în 1. rusă).

4 Catehismul creştin al bisericii ortodoxe catolice orientale, Moscova, 1915 (în 1. rusă).

6 „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1963, nr. 10, p. 63.

să crezi adînc şi sincer. Nu e gr«u de înţeles că în acest fel se poate confirma absolut orice. Convingerile subiective apar frecvent la om din cele mai diverse motive, dar de cele mai multe ori ele nu rezistă unei verificări prin metode riguroase de investigare. Iscusinţa teologilor constă în aceea că ei plasează certitudinea subiectivă lăuntrică mai presus de dovezile obiective. Cu alte cuvinte, insuficienţa argumentelor credinţei este compensată printr-un grad mare de... credinţă.

La adresa celor care întemeiază religia pe certitudinea nemijlocită a sentimentului se poate formula observaţia că, în acest caz, ei se privează de dreptul de a critica acel ateism care se întemeiază, şi el, pe un sentiment nemijlocit şi nu pe argumente teoretice. Faptele ne obligă să recunoaştem că au existat întotdeauna nu numai oameni înclinaţi spre religiozitate, ci şi oameni înclinaţi sau predispuşi spre ateism.

Nici ateismul acestora din urmă, adesea fără experienţa subtilităţilor teologice, nu se sprijină pe „cunoaşterea raţională", ci tot pe „experienţa lăuntrică", cu alte cuvinte, este confirmat de structura sentimentelor şi a psihicului lor, în ansamblu. Ateismul nu se bazează doar pe argumente logice, pentru mulţi el nu este, simplu, o concepţie despre lume, ci un mod de percepere a lumii. Cînd vine însă vorba de ateismul celor „neinstruiţi", al oamenilor simpli, el este tratat cu dispreţ, sus-ţinîndu-se că aceştia sînt împotriva religiei numai pentru că „religia se opune plăcerilor lor".

Cît despre afirmaţiile că perceperea religioasă a lumii este „mai firească" sau „un dat natural", le putem considera total nefondate. Nu putem spune nici că perceperea ateistă a lumii este mai firească decît perceperea religioasă. Şi una, şi cealaltă trebuie analizate numai ca produse ale unor condiţii istorice. Se poate observa că aşa-numitele „firi religioase" prezintă adesea anomalii, abateri de la norme. Aceste concluzii se bazează pe observaţii concrete, valorificate şi în literatura beletristică

clasică. La rîndul ei, perceperea ateistă a lumii se bazează pe judecata sănătoasă naturală şi pe un echilibru sufletesc (pe care clericii îl numesc „letargie morală”).

Fiecare om are nevoie de credinţă, spun apărătorii religiei. Cunoştinţele ştiinţifice satisfac nevoia de cunoaştere a omului, în timp ce credinţa este o necesitate emoţională. Despre necesitatea credinţei vorbesc chiar şi oamenii de formaţie ateistă. Astfel, L. Feuerbach susţinea că nevoia religioasă este proprie firii omeneşti, profundă şi adînc înrădăcinată şi că ea nu poate fi anulată prin sporirea bagajului de cunoştinţe despre lume. Cunoştinţele nu pot înlocui religia, deoarece credinţa ţine nu atît de minte, cît de inimă. Relevante sub acest aspect sînt „zidirea de Dumnezeu”* şi alte încercări de a construi o nouă credinţă în locul celei vechi.

Trebuie să fim de acord că nevoia credinţei există, într-adevăr, la un mare număr de oameni. Numai că nevoia nu presupune şi obligativitatea satisfacerii ei, şi nu spune absolut nimic în favoarea „adevărului” obiectului ei. Există nevoi la care ar fi mai bine să se renunţe... Existenţa nevoii religioase nu demonstrează, ca atare, că ea există dintotdeauna, ca un dat firesc. Criti-cîndu-l pe L. Feuerbach, K. Marx scria că „«sentimentul religios» este el însuşi un *produs social*”, iar individul abstract analizat de Feuerbach „aparţine în realitate unei forme sociale determinate”6

Trebuie să precizăm ce condiţii ale vieţii sociale au favorizat apariţia şi existenţa aşa-numi-tei nevoi religioase.

V.I. Lenin a arătat în repetate rînduri că, în zilele noastre, cele mai profunde rădăcini ale religiei (şi ca atare ale nevoii religioase) sînt cele sociale, cu alte cuvinte, cauze care izvorăsc din condiţiile sociale.

* *Zidirea de Dumnezeu* – curent filosofic religios ostil marxismului, apărut la unii intelectuali ruşi membri de partid după înfrîngerea revoluţiei din 1905-1907; propovăduia o nouă religie, „socialistă”, vezi „V.I. Lenin, *Opere complete*, voi. 18, p. 388. – *Nota trad.*

6 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 7.

Cel ce crede în Dumnezeu este, inevitabil, un om dependent, nevoia credinţei înseamnă nevoia de ocrotire şi de apărare de către o forţă supremă. Oprimarea socială şi lipsa drepturilor

politice, ca şi existenţa lipsită de orice bucurii au generat la oameni sentimentul neputinţei şi, complementar, nevoia de protecţie şi apărare din partea „Providenţei", a „Tatălui ceresc". În aceasta rezidă cauza credinţei în Dumnezeu, într-un erou-izbăvitor, într-un mîntuitor sau într-un împărat ceresc milostiv etc.

Se consideră că una din manifestările „experienţei interioare de cunoaştere a lui Dumnezeu" este „acţiunea puternică" pe care o exercită credinţa asupra sufletului omenesc. Creştinii acordă o atenţie deosebită acestui argument; el figurează chiar şi în catehism (a cincea dovadă a adevărului învăţăturii creştine).

Potrivit afirmaţiilor teologilor, credinţa este un izvor de apă vie din care oamenii sorb încredere în dreptatea lor, putere şi fericire. Fiecare biserică, fiecare sectă vorbeşte despre fericirea pe care o dăruieşte oamenilor credinţa respectivă. Se impune să fie subliniată originalitatea acestui argument în favoarea religiei. El nu urmăreşte demonstrarea adevărului religiei, ci a puterii ei. „Credinţa te face fericit". Fie şi aşa. Dar ce rezultă de aici? Faptul că credinţa este adevărată? Fiecărui om, lipsit de idei preconcepute, trebuie să-i fie limpede că această concluzie nu urmează, nicidecum, firul logicii. Uneori rătăcirile sînt însoţite de un sentiment de satisfacţie. Acest fapt este indiscutabil. Dar ar trebui să se demonstreze că cunoaşterea adevărului este şi trebuie corelată întotdeauna cu satisfacţia.

Există o foarte mare varietate de credinţe religioase şi fiecare pretinde că deţine adevărul absolut şi făgăduieşte „fericirea". Extazul, încrederea fanatică în adevărul căii alese sînt proprii fiecărei religii. Rezultă, oare, de aici, adevărul fiecăreia dintre ele?

Să lăsăm, deocamdată, deoparte problema adevărului religiei şi să ne ocupăm de utilitatea ei.

Chiar dacă nu este adevărată, credinţa e totuşi necesară în viaţă. Nu are nici o importanţă dacă este sau nu adevărată, important este ca oamenii să creadă în acea religie ca într-o credinţă adevărată. Credinţa este salvatoare chiar dacă este falsă. Să crezi, cu orice preţ, fie şi într-un neadevăr, dar să crezi. E o situaţie preferabilă decît să nu crezi în nimic. Acesta poate fi unicul sens al argumentului care susţine puterea

credinței.

Aşadar, în ultimă instanță nu de adevărul credinței e vorba. Experiența lăuntrică nu poate apărea, deci, ca o mărturie a veridicității credinței. „Puterea”, „beatitudinea”, „fericirea” pe care le dă credința, nu constituie o confirmare a justeței sale. Nu e lipsit de importanță nici următorul „amănunt”: religia mai mult *promite* fericire celor ce o urmează, decît o aduce cu adevărat. Prin urmare, realitatea fericirii nu este dovedită, ea este doar *promisa.* Cît despre starea psihică a oamenilor, numită stare de credință, avem toate motivele să ne îndoim de „beatitudinea” ei. După Marx, religia este o „aromă spirituală”, „fericirea iluzorie a poporului”7. Nevoia de „fericire iluzorie” este invers proporțională cu „adevărata fericire”.

„Credința mută munții din loc” – şi această cunoscută sentință este folosită de teologi pentru a susține valoarea morală a credinței. Credința nu numai îl face pe om fericit, dar îi înzeceşte puterile, făcîndu-l apt a năzui spre țeluri înalte şi a le atinge.

Nu putem să nu recunoaştem relativa justețe a acestor afirmații. Istoria a demonstrat că energia trezită la viață de credința religioasă poate li într-adevăr mare, iar uneori chiar Înfricoşătoare. Fanatismul religios este o forță uriaşă, <are a jucat adesea un rol hotărîtor în evenimen-tele istorice. Problema care se pune aici nu se rezumă la întrebarea dacă credința este sau nu declanşatoare de energii, ci cît de benefică este

7 K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 413, 314.

influența acestei energii asupra procesului istoric în ansamblu şi asupra destinului individual.

Orice fanatism – religios, politic, moral etc. – înseamnă manifestarea unei credințe oarbe în ceva, credință care nu cunoaşte şi nu admite îndoiala, nu cedează în fața nici unui argument. Credința oarbă naşte o forță oarbă, care nu vede nimic şi nu ține seamă de nimic. Fanatismul exclude autocontrolul omului, îl transformă într-o unealtă inconştientă. În aceste condiții, valoarea personalității umane scade inevitabil, e anulată.

Sînt rare cazurile în care fanatismul a condus la rezultate ce ar putea fi apreciate ca pozitive. De cele mai multe ori, această

forță puternică nu a acționat în favoarea poporului, ci în defavoarea lui. Ea a declanşat nenumărate nenorociri. Cruciadele, rugurile inchiziției, războaiele religioase, disensiunile naționale instigate de deosebirile religioase – toate aceste evenimente, precum şi multe altele au fost săvîrşite sub influența unor pretexte de ordin religios. Sînt foarte rare cazurile cînd fanatismul religios a luat un curs progresist (lupia de eliberare națională, pentru independență etc.), dar şi atunci însoțit de numeroase fenomene nedorite.

Credința, într-adevăr, a mutat munții din loc, dar, într-o măsură şi mai mare i-a ridicat în calea omenirii spre libertate şi progres social. Cu toate acestea, ea este indispensabilă omului! Unii judecă astfel: pierzîndu-şi credința, oamenii alunecă în necredință şi nihilism moral.

Numai că opusul psihologic al credinței nu este necredința, ci scepticismul, îndoiala. De cele mai multe ori necredința înseamnă înțelegerea că o credință este greşită, convingerea de contrariul <i. În alte cazuri, necredința indică o stare de indiferență, absența interesului sau a oricăror păreri într-o problemă. A nu crede nu înseamnă încă a fi nihilist. Nu orice negare a credinței presupune nihilism şi necredință.

Un credincios, ca atare, poate să-şi piardă credința, să renunțe la ea, văzînd că realitatea nu corespunde întrutotul credinței lui, pe cîtă vreme acela care Înțelege mersul firesc al lucrurilor nu va fi tulburat de faptul că unele din reprezentările şi aşteptările sale nu coincid cu realitatea. Ca om care gîndeşte, iar nu simplu credincios, el are dreptul de a aduce corective reprezentărilor lui, înțelegerii ienomenelor.

Divergențele dintre viața reală şi iluziile religioase discreditează credința şi pot duce la dezamăgire şi necredință. Neconcordanța, însă, dintre supozițiile teoretice ştiințifice şi practică trebuie să conducă la dezvăluirea erorilor, a eventualelor greşeli de calcul, nicidecum la abandonarea convingerii sau a metodei de înțelegere a realității.

Marx şi Engels au nutrit o vreme convingerea că revoluția socialistă va izbucni în cel mai scurt timp în Europa. Realitatea nu a confirmat ipotezele lor. Dar, oare, datorită acestei împrejurări, concepția marxistă cu privire la dezvoltarea societății a suferit mutații esențiale? Viața a adus un

amendament unei ipoteze teoretice. Ştiinţa nu este credinţă, şi de aceea admite corective şi precizări. Este cu totul altceva cînd, de exemplu, prorocii religioşi prezic sfîrşitul inevitabil al lumii. Cum acesta nu se produce, se creează o situaţie aproape fără ieşire: prorocul nu poate scăpa cu scuza că a calculat greşit termenul; prorocul de aceea e proroc, pentru că „nu greşeşte". El nu are dreptul să greşească. Greşind, se discreditează pe sine şi totodată credinţa.

Oare Hristos avea dreptul să greşească, atunci cînd a prezis sfîrşitul foarte apropiat al lumii? „Şi le zicea lor: Adevărat grăiesc vouă că sînt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea pînă ce nu vor yedea împărăţia lui Dumezeu venind întru putere" (*Marcu* 9:1).

Care este, prin urmare, relaţia reală între credinţă şi cunoaştere? După părerea noastră, mo-mentul-cheie pentru înţelegerea acestor probleme este teza că poţi să crezi numai în ceea ce, din diferite motive, nu poţi cunoaşte cu precizie. Psihologic, se poate crede în ceea ce ştii? Răspunsul negativ se impune de la sine. O iminentă eclipsa de soare nu poate constitui obiect al credinţei, pentru că ea este prezisă de ştiinţă. Acolo unde a pătruns cunoaşterea nu e nevoie de credinţă. Acolo unde domneşte credinţa ştiinţa are posibilităţi de afirmare limitate. Se impune precizarea că ne referim la credinţă în general – atît cea cu conţinut religios, cît şi oricare alta. Din deosebirea esenţială dintre natura credinţei şi natura cunoaşterii, teologii formulează o serie de concluzii privitoare la semnificaţia şi valoarea deosebită a credinţei. La rîndul lor, unii atei refuză credinţei orice semnificaţie pozitivă şi, mai mult, consideră că orice manifestare de credinţă este de natură mistică, religioasă. Nu putem fi de acord nici cu acest punct de vedere. Pe lingă cunoaştere, credinţa şi părerea au jucat şi joacă un rol important în toate domeniile de activitate umană. Ele sînt asemănătoare prin faptul că nu implică o certitudine obiectivă şi, prin urmare, nu au obligativitatea generală pe care o are ştiinţa. Părerea nu presupune nici acea mare certitudine subiectivă ce caracterizează credinţa. Dacă omul are numai o părere, înseamnă că el admite posibilitatea schimbării ei, posibilitatea de a o preciza şi chiar de a renunţa la ea în urma completării informaţiilor pe care le deţine. Credinţa, însă, se

caracterizează printr-o deplină convingere subiectivă în adevărul obiectului ei (ca şi ştiinţa), fără a avea, însă, suficiente temeiuri obiective (aşa cum are ştiinţa).

Termenul de „convingere” apare adesea ca sinonim cu credinţă, certitudine. Analizînd însă folosirea lui curentă putem conchide că el e mai potrivit în cazurile în care pe lingă certitudine subiectivă există şi date obiective. Aşa, de exemplu, se poate spune că oamenii credeau în existenţa iadului şi erau convinşi că Soarele se învîrteşte în jurul Pămîntului şi că Pămîntul este plat. Cînd cineva spune: „sînt convins!”, este perfect logică întrebarea „cu privire la ce?”. În orice caz, trebuie să admitem că este necesar să distingem simpla credinţă de convingerea care are o oarecare bază reală. Însăşi ştiinţa devine o forţă numai atunci cînd devine convingere. Părerea se poate transforma în convingere atunci cînd se acumulează suficiente temeiuri obiective, după cum se poate transforma şi în credinţă cînd se amplifică motivele care prezintă importanţă pentru subiectul respectiv, dar care nu au putere obligatorie pentru toţi.

Desigur, în primul caz s-ar putea vorbi, pe bună dreptate, despre transformarea părerii în cunoaştere; dar, mai întîi, datele obiective evocate pot fi, totuşi, insuficiente pentru a vorbi de o cunoaştere certă. În al doilea rînd, cuvîntul „convingere” include, pe lîngă momentul gnoseologic, cognitiv şi un moment emoţional-volitiv, în timp ce cunoaşterea distinge latura gnoseologică de procesul psihologic concret. Credinţa şi convingerea au pronunţate componente emoţionale şi volitive.

Deosebirea dintre ştiinţă şi credinţă nu constă în aceea că o cunoaştere reală este absolut liberă de elemente subiectiv condiţionate, cuprinzînd doar adevăruri certe. O asemenea ştiinţă pură practic nu există. Pe de altă parte, nici credinţa nu e lipsită întotdeauna de temeiuri obiective, iar uneori coincide cu starea de lucruri obiectivă. Ştiinţa diferă însă radical de credinţă, pe plan psihologic, prin faptul că, în dobîndirea şi cunoaşterea adevărului, centrul ei de greutate se situează în zona dovezilor obiective, mai mult sau mai puţin accesibile unei verificări practice. Această deosebire în căile de obţinere a cunoştinţelor se menţine chiar şi atunci cînd avem de-a face cu teze şi convingeri greşite. Convingerea cîndva dominantă în

mediul învățaților cu privire la existența flogistonului a fost, totuşi, prin caracterul ei, o cale spre cunoaştere, rezultatul unor cercetări ştiințifice, şi nicidecum o simplă credință. De aceea sînt cu totul nefondate încercările unor teologi de a pune semnul egalității, pe plan psihologic, între credință şi ştiință, pe baza considerentului că orice ştiință, asemenea credinței, implică încrederea subiectivă în adevăr, iar în planul raportării la situația reală, orice ştiința poate avea, la un moment dat, enunțuri greşite. Erorile ce pot fi comise pe căile ştiinței diferă de erorile ce apar pe căile credinței, după cum şi adevărurile lor diferă.

Biserica a condamnat orice îndoială în probleme de credință^ declarîndu-i eretici pe toți cei care cereau dovezi pentru confirmarea ei. Chiar şi în zilele noastre îndoiala este considerată păcat. Calea cunoaşterii este declarată, în esență, interzisă, deşi se ştie că îndoiala se află la începutul oricărei cunoaşteri. Pentru triumful credinței, ştiința trebuie discreditată, iar înțelepciunea ruşinată. „Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mîntuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii... Ci Dumnezeu şi-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să ruşineze pe cei înțelepți”. (*I Cor.* 1: 20-21, 27). Pentru a crede în ceva trebuie să renunțăm la încercările de demonstrare rațională. Cunoaşterea este cea mai periculoasă fărădelege pe care omul o poate săvîrşi împotriva lui Dumnezeu, deoarece ea distruge credința.

Ideologii creştini ştiu de mult că orice cunoaştere contravine credinței. Dacă filosofii Greciei antice considerau rațiunea, înțelepciunea una dintre virtuțile fundamentale ale omului, creştinismul promovează din cele mai vechi timpuri principii opuse: „înțelepciunii minții îi preferăm simplitatea inimii”. Acel Tema necredinciosul, care a devenit cunoscut datorită unei legende biblice, merită, oare, condamnarea morală în ochii creştinilor pentru că, spre deosebire de ceilalți, a cerut dovezi? Toma a fost omul care nu a vrut să accepte fără crîcnire ceea ce constituia credința altora.

Credința religioasă nu este cîtuşi de puțin unicul exemplu de credință care merită o apreciere generală negativă. S-ar putea da numeroase exemple în care credința, fără a fi legată de religie, nu a întărit, ci a slăbit voința oamenilor, eondueîndu-i nu spre succese, ci spre înfrîngere (credința în bunătatea țarului, credința în triumful adevărului care se impune de la sine etc.).

Credința apare acolo unde, din diferite motive, cunoaşterea este imposibilă. În asemenea cazuri, omul acceptă, conştient sau nu, drept adevăr o explicație care nu este dovedită. Şi în ştiință există credință. Ea apare, de exemplu, în concluziile trase dintr-o inducție incompletă, în acceptarea axiomelor (care, cu toată evidența lor, sînt, totuşi, enunțuri acceptate fără a fi în prealabil dovedite), în ipoteze etc. În toate aceste cazuri nu există garanția că ceea ce se crede este adevărat. Credința poate fi adesea întîlnită şi în viața de toate zilele, valoarea ei practică fiind indiscutabilă. Nu se poate spune că credința în sine este întotdeauna dăunătoare. Credința este un fenomen psihic normal, care are dreptul la existență. Trebuie respinse doar exagerarea valorii morale a credinței, declararea ei drept condiție a moralității sau unicul reazem lăuntric al vieții spirituale. Convingerea, iar nu credința, trebuie să imprime faptelor orientarea principială şi morală.

Rolul şi locul credinței nereligioase în viața individului şi a societății diferă de la o epocă la alta, în funcție de împrejurări. Dar tendința generală a evoluției istorice indică creşterea rolului ştiinței, care subminează fundamentul oricărei religii şi îngrădeşte continuu, chiar dacă nu definitiv, credința de orice fel.

Nu putem accepta nici afirmația că credința ar fi unicul izvor de energie creatoare. Credința, fireşte, poate stimula energia umană. Deseori ea generează dorința de a atinge un anumit scop, o dorință arzătoare, nestăvilită, care nu ține scamă de nimic. În această stare, omul nu cedează la nici un fel de argumente. Dorința puternică de a obține ceea ce îi dictează credința ține loc de argument.

Ar fi însă greşit să se creadă că energia creatoare se trezeşte în om numai sub influența credinței, în egală măsură pasiunea creatoare poate fi generată de convingeri. „Ideea este *cunoaşterea* şi aspirația (voința) [omului]…”8, menționa V.I.

Lenin.
Gîndurile, ideile provoacă prin ele însele emoții, năzuințe, dorințe. Fiecare om ştie aceasta din propria experiență. Avînd convingere, împărtăşind anumite păreri şi fiind pătruns de ele, omul nu mai poate fi un simplu executant indiferent, „de la – pînă la”.
Se înțelege că nici omul care, întotdeauna şi în toate, se ghidează numai după propria sa rațiune nu reprezintă un tip de om ideal. De fapt, este, greu de presupus existența unui om pur rațional, dar nici chiar predominarea sferei intelectuale asupra celei emoționale nu poate fi considerată un fenomen pozitiv. F.M. Dostoïevski susținea, pe bună dreptate, că o asemenea predominanță ucide „viața vie”, îi răpeşte omului libertatea şi firescul. Pe de altă parte, la fel de trunchiată şi prejudiciată este şi viața celui ce se lasă condus de înclinațiile şi pasiunile sale. Pasiunile lui Dmi-tri Karamazov, ca şi rațiunea rece a fratelui său Ivan, sînt la fel de păgubitoare. Omul trebuie să ştie să se stăpînească, să aibă o măsură lăuntrică în toate. Dar el trebuie să asculte şi glasul inimii, altminteri rațiunea pură l-ar face insensibil şi brutal. Dacă rațiunea este în dezacord cu inima, omul poate să cadă dintr-o extremă într-alta, de la o dezlănțuire pasională la autoînfrîngere. Viață rațională sau viață pasională, – această dilemă arată posibilitatea dedublării omului. A-ceastă dedublare, după cum am arătat, îşi are originea, în ultimă instanță, în condițiile sociale care au opus interesele personale şi sociale. Năzuința omului spre armonie şi integritate se realizează în procesul practicii lui istorice, în procesul făuririi unei' societăți a dreptății şi egalității sociale. Scopul urmărit de om este de a se regăsi

8\.JL Lenin, *Opere complete*, voi. 29, p. 165.

pe sine însuşi, de a realiza o unitate organică între lumea sa interioară şi comportament.
Există o divergență de doctrină între diferitele biserici creştine în ce priveşte posibilitatea omului de a se mîntui – prin credință, sau prin fapte. Astfel, biserica ortodoxă şi cea catolică subliniază că o credință fără fapte pe potrivă este o credință moartă, în timp ce, protestanții, în frunte cu Luther, susțin că salvatoare este credința, că e suficient să crezi, întrucît faptele

nu sînt în puterea omului. Această dispută are o bază reală, şi anume, neconcordanța dintre convingeri şi fapte, dintre bunele intenții şi comportament. Or, omul nu poate şi nu trebuie să accepte discrepanța dintre convingerile şi acțiunile sale: misiunea lui este de a transforma lumea, de a traduce în viață idealurile umaniste. Unitatea dintre vorbe şi fapte, dintre idee şi acțiune poate fi realizată numai pe baza unei profunde convingeri.

Prin ce se deosebeşte convingerea comunistă de credință? Înainte de toate, prin aceea că marxiştii nu îndeamnă la simpla credință în comunism, nu cer înlocuirea unei credințe cu altă credință, mai adevărată. Încrederea în victoria comunismului nu se bazează pe credință, ci pe înțelegerea ştiințifică a procesului istoric de dezvoltare a omenirii. Idealurile comuniste nu se realizează de la sine şi nici prin voința Celui de sus. Comunismul este rezultatul creației istorice conştiente a maselor populare, care nu cred pur şi simplu în comunism şi în victoria lui, ci creează ele înseşi condițiile pentru aceasta.

Marxiştii nu consideră că învățătura lor este desăvîrşită, infailibilă, ferită de erori şi inexactități. Construirea unei noi societăți, sub conducerea unui partid revoluționar este un fenomen fără precedent în istorie. Realizarea cu succes a acestei opere poate fi atinsă numai de acei oameni care nu se mulțumesc cu nivelul cunoştințelor dobîndite, care desființează sau adaptează vechile situații şi cunoştințe, îmbogățesc ştiința cu noi şi noi cuceriri.

Marx, Engels, Lenin nu au fost proroci, ci dascăli şi conducători. Se ştie cu cîtă indignare privea Lenin orice încercare de înfrumusețare a credinței religioase, de apropiere a credinței de marxism, de reînviere a ei într-o formă oarecare. Pericolul transformării unei doctrine într-o credință a existat întotdeauna. Au existat şi mai pot exista partizani ai concepțiilor comuniste care, prin atitudinea lor față de aceste concepții, amintesc de propovăduitorii unei noi credințe. F. Meh-ring, tovarăş de luptă al lui K. Marx, îi numea pe aceştia „paznicii din Sion ai marxismului”, „popi din parohia marxistă”.

Pînă la apariția marxismului, idealurile socialiste şi comuniste erau un obiect de credință şi visare. Odată cu crearea teoriei comunismului ştiințific, aceste idealuri au devenit obiect al

cunoaşterii şi convingerii.

Comunismul se construieşte prin creaţia istorică conştientă a maselor, creaţie ce se bazează pe cunoaşterea legilor dezvoltării sociale. Înseşi esenţa şi spiritul comunismului ştiinţific presupun respingerea credinţei oarbe şi a fanatismului generate de religie.

SPERANŢA

I';,-.

Speranţa este confundarea dorinţei cu probabilitatea realizării ei.

A. Schopenliauer

Speranţa, ca virtute, se bucură de o înaltă preţuire în învăţăturile religioase. În operele teologilor contemporani şi ale filosofilor occidentali ea este, adesea, situată pe primul plan. I se consacră studii ample. Ce este, aşadar, speranţa?

Speranţa este legată întotdeauna de o dorinţă încă nerealizată şi este aţintită spre viitor. „Aşteptarea”, „anticiparea” pot fi observate şi în comportamentul animalelor superioare. Speranţa, însă, este proprie numai oamenilor. Această trăire complexă care cuprinde componente raţionale şi emoţional-volitive este legată de capacitatea omului de a prevedea viitorul, de a opta liber, de a-şi pune în mod conştient anumite scopuri şi de a urmări realizarea lor. Spre deosebire de animale, care se adaptează la condiţiile de viaţă, oamenii pot crea ei înşişi aceste condiţii. Dar, întrucît nu toate sînt după vrerea omului, apare această trăire, cunoscută tuturor, care ne însoţeşte în tot ce întreprindem, ne mobilizează energia, ne dă putere să suportăm greutăţile vieţii şi nu dispare cită vreme există dorinţa, scopul, năzuinţa spre viitor – într-un cuvînt, cît timp omul trăieşte. Aceasta este speranţa. Ea poate fi de două feluri. Există un gen de speranţă la realizarea căreia omul însuşi participă. Lucrîndu-şi cîmpul, omul ştie că speranţa lui de a obţine o recoltă bună depinde în mare parte şi de calitatea muncii sale. Realizarea celuilalt tip de speranţă, – de exemplu, speranţa de a cîştiga la loterie, speranţa ca echipa de fotbal favorită să cîştige un meci – nu depinde de respectivul om. Dar în ambele cazuri obiectivul vizat este, parţial sau total, în afara puterii omului. În caz contrar, speranţa ar deveni certitudine.

În anumite împrejurări, speranţa ocupă un loc atît de

important în viața omului, încît se poate spune că acesta „trăieşte cu speranța". În povestirea *Visul lui Makar* de V.G. Korolenko, în visul dinainte de moarte al eroului se perindă întreaga sa viață chinuită, îngrozitoare, un adevărat coşmar, încît te întrebi, fără să vrei: ce îl lega, totuşi, pe Makar de viață? „Şi deodată îşi văzu toată viața lui amară. Cum de a putut răbda pînă acum această povară îngrozitoare? A răbdat-o, fiindcă în fața lui – ca o steluță prin ceață – mijea nădejdea. Trăia şi, prin urmare, trebuia chiar să dea de o soartă mai bună... Acum se afla la capătul drumului şi nădejdea se stinsese... Atunci întuneric i se lăsă peste suflet şi mînia i se dez-lănțui ca o vijelie în stepa pustie la miez de noapte. Uitase unde se afla, în fața cui stă, uitase totul în afară de mînia lui"1.

Speranța te ajută să porți povara vieții. Aici stă cheia înțelegerii motivului pentru care învățătura creştină a transformat speranța într-o mare virtute.

După cum am mai arătat, creştinismul aparține, în esență, aşa-numitelor „religii ale izbăvirii", „ale mîntuirii", tipice pentru societatea împărțită în clase. Ele au rezultat din năzuințele oamenilor către o viață dreaptă, din dorința de a găsi o ieşire din impasul realității. În acest sens, creştinismul timpuriu avea unele trăsături asemănătoare cu mişcările de eliberare. În creştinism.

1V.G. Korolenko, *Opere alese* (2 vol.), Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967, vol. I, p. 132.

speranța de mîntuire ia forma mesianismului – credința în venirea unui mîntuitor, forma unor stări de spirit eshatologice – aşteptarea sfîrşitu-lui lumii şi a împărăției de o mie de ani a lui Dumnezeu pe pămînt. Propovăduitorii creştinismului vesteau apropiatul sfîrşit al lumii şi a doua venire a lui Hristos. În Noul Testament există numeroase pasaje care pot fi interpretate ca prezicere a unui apropiat şi inevitabil sfîrşit al lumii. Cu timpul, propovăduitorii creştini au fost nevoiți să amîne cea de-a denia venire a lui Hristos pentru o dată nedefinită2. Pentru a nu fi dezmințiți de viață, ei întrețin în oameni speranța în „viața de dincolo", a cărei împlinire e situată în afara vieții pămînteşti. Ar fi însă greşit să reducem întregul sens al. speranței în accepția ei creştină la promisiunea unei alte lumi. Creştinismul nu a ademenit inimile oamenilor numai cu promisiuni de fericire

legate de viața de dincolo de mormînt, ci şi prin anumite speranțe legate de această lume – sentimentul de dreptate morală, conştiința superiorității morale, adevărul drumului ales. După cum arată istoricii creştinismului timpuriu, această religie a atras din cele mai vechi timpuri nu numai pe sclavi şi săraci, ci şi pe unii oameni cu stare şi chiar bogați. Cei ce se împărtăşeau din harul „Sfîntului Duh” deveneau fanatici, adoratori fervenți ai învățăturii sfinte tocmai pentru că au ajuns să cunoască „iluminarea” şi „eliberarea” prin propria lor „experiență lăuntrică”. Secretul influenței creştinismului nu trebuie căutat în conținutul său dogmatic sau în mitologia lui, ci mai ales în starea de spirit pe care o imprimă, inlăturînd sentimentele de iritare şi insatisfacție neputincioasă, scoțîndu-l pe om din starea ele dezorientare morală, arătindu-i „calea dreaptă şi poarta îngustă a mîntuirii”. Proclamînd speranța drept virtute, creştinismul se bazează pe psihologia oamenilor profund nemulțumiți ele

2 Excepție fac doar unele secte care anunță, din timp în timp, „data exactă” a sfîrşitului lumii. Astfel, iehoviştii au aşteptat „Armagheddonul” (ultima bătălie) în 1975.

vîață şi însetați de izbăvire. Dar această trăsătură nu era produsul religiei, ci al realității sociale. Observind conținutul „strict religios” al acestei virtuți, ea ar putea fi redusă, în fond, Ia aşteptarea unei răsplăți dincolo de moarte, la speranța în mila cerească şi în nemurirea sufletului etc. Dar speranța creştină nu poate fi apre-c;ată numai după aceste aspecte ale ei. Se impune cercetarea locului şi rolului pe care îl ocupă speranța în viața omului, precum şi analiza condițiilor, a împrejurărilor în care importanța ei creşte nemăsurat, dobîndind în ochii oamenilor o imensă valoare practică şi morală.

Speranța^ ne însoțeşte în viața personală şi socială. Valoarea ei morală trebuie apreciată diferit, de la caz la caz. Pe măsură ce omul pune stapînire pe forțele naturii şi înțelege legile dezvoltării sociale, pe măsură ce devine stăpîn al propriului său destin şi începe să construiască o lume potrivit aspirațiilor şi planurilor sale, scade proporțional nevoia de speranță. Paralel se observă creşterea sentimentului de încredere în succesul acțiunilor sale. Desigur că speranța nu poate dispărea cu

desăvîrşire, deoarece vor exista întotdeauna ţeluri a căror realizare nu stă, întru totul, în puterea omului. În numeroase sfere ale vieţii afective omul nu va putea ajunge niciodată la siguranţa absolută a realizării intenţiilor sale, ca de exemplu, în dragoste, în prietenie, în creaţia artistică. De aceea, speranţa va fi întotdeauna necesară şi utilă omului.

Gînduri interesante despre speranţă, despre prezenţa ei în activitatea ştiinţifică, întîlnim în cartea lui Max Boni *Viaţa şi concepţiile mele*: „Aproape că nu veţi întîlni cuvîntul speranţă în cărţile de fizică. Un articol ştiinţific începe, de obicei, cu descrierea planului experimentului sau cu o teorie bazată pe ipoteze. Puţin probabil să apară vreo referire la speranţă. Şi totuşi, cînd îmi amintesc unele momente din îndelungata mea activitate ştiinţifică îmi stăruie în minte un sentiment, dezamăgirea care mă încerca atunci cînd rezultatele nu erau cele aşteptate. Dar dezaînăgirea apare numai daca a existat speranţa... Munca omului de ştiinţă este în egală măsură stimulată de speranţă şi de setea de cunoaştere”3.

Gradul de întemeiere a speranţei poate fi diferit. Speranţa continuă să existe, licăreşte chiar şi atunci cînd totul pledează împotrivă, cînd aproape nu mai există şanse de realizare a scopului propus. Speranţa persistă şi în bucuria certitudinii, atunci cînd e limpede că ceea ce ai aşteptat se va împlini. Totuşi, temerea „dar dacă” frînează bucuria prematură, nepermiţînd speranţei să devină certitudine. Deseori se poate observa că omul îşi ascunde bucuria, ca să nu „sperie” norocul. În spatele acestei atitudini se află experienţa unor neîmpliniri ivite în ultimul moment, lecţiile vieţii care ne spun să nu slăbim încordarea, să nu ne relaxăm prea curînd. Speranţa, spre deosebire de certitudine, este întotdeauna neliniştită...

Există epoci istorice, ca şi anumite perioade din viaţa omului, cînd, prin forţa împrejurărilor se năruie chiar speranţele care ne-au hrănit viaţa. Disperarea poate duce la transformarea speranţelor în iluzii sterpe, rupte de realitate.

Într-o scrisoare din 1837, adresată prietenului său M.F. Orlov, P.I. Ceaadaev scria: „Dar mai ales nu vom mai spera nimic, absolut nimic, pentru noi înşine. Nimic nu epuizează mai mult şi nu te umileşte mai mult decît o speranţă absurdă. Speranţa este, indiscutabil, o virtute, una dintre marile achiziţii ale

sfintei noastre religii, dar ea poate fi uneori cea mai mare prostie, într-adevăr, ce poate fi mai stupid decît să speri atunci cînd eşti cufundat într-o mlaştină, în care la fiece mişcare te afunzi tot mai multl Iată de Ce, dintre cele trei virtuți teologice vom adera doar la primele doua, la iubire şi credință, rugîn-du-l pe Dumnezeu să ne ierte că ne-am îndepăr-tat de a treia...444.

3 Max Boni, *Op. cit.*, p. 130.

* Cf. A. A.Lebedev, *Ceaadaev*, Moscova, 19G5, p. 135 (În 1. rusă),

Cercetătorul sovietic A.A. Lebedev, explicînd orientarea mistico-religioasă a lui Ceaadaev, compară astfel speranța şi iluzia: „Speranța înşelată elă naştere iluziei. În locul speranței neîmplinite apare deseori deznădejdea, iar deznădejdea duce, la rîndul ei, la sterilitatea sumbră a cinismului social. Nu întîmplător momentele de abandonare a speranțelor coincid aproape întotdeauna cu epoci de trădare masivă a idealurilor: cinismul atrage trădarea, constituind, în esență, justificarea morală sau ideologică a acestei trădări. În acest caz, chiar o iluzie poate constitui o anabioză salvatoare... Aceasta înseamnă a trăi cu ochii închişi, a trăi în vis... Iluzia reprezintă o formă aparte de conservare a idealurilor legate de speranțele trecute. Speranța este întotdeauna condiționată; cum s-ar spune, dependentă prin însăşi natura ei de forțe exterioare. Idealurile legate de speranțe istorice concrete sînt ațintite întotdeauna spre viitor, ele sînt o întrebare adresată viitorului şi o chemare spre viitor... Iluziile nu aşteaptă nici un răspuns de la nimeni... Iar cînd istoria înşală speranțele, iluziile încearcă să ascundă această înşelăciune, prezentînd-o drept adevăr... Iluziile devin o formă de negare a idealurilor pe al căror mormînt germinează, rămînînd ca o placă funerară consolatoare pe locul unde au fost îngropate speranțele ele odinioară”5.

Spre deosebire de simplele rătăciri, iluziile nu se nasc din erori ale rațiunii; sursa lor o constituie sentimentul, dorința, ele sînt rătăciri scumpe inimii. Spulberarea iluziilor poate duce la deznădejde şi disperare. Deznădejdea nu este însă o alternativă a speranței. Există şi certitudinea bazată pe ştiință şi putere. După cum remarcă A.A. Lebedev, speranța aşteaptă întotdeauna ajutor din afară. Or, acolo unde există certitudine nu e loc pentru speranță.

Sînt oameni care trăiesc strict în prezent, fără grija „zilei nesigure de mîine”, dispuşi să sacrifice viitorul pentru clipa de fericire prezentă. După

* *Op. cit*,, p. 136.

cum alții, dimpotrivă, sînt atît de plini de speranțe, încît de fapt nu trăiesc, ci doar se gîndesc să trăiască. Împlinirea unor speranțe nu-i mulțumeşte cîtuşi de puțin, stîrnindu-le doar noi dorințe şi nelinişti. Plutarh scria despre Caius Marius că acesta, după ce a trăit peste 70 de ani şi a fost primul roman ales de şapte ori consul, datorită setei nestăvilite de putere şi ambiției pe care o nutrea îşi plîngea soarta, care îi trimisese moartea înainte de a fi obținut tot ce îşi dorise. „...Din mintea oamenilor uituci şi fără minte, cu timpul dispare amintirea faptelor. De aceea, aceşti oameni, nepăstrînd nimic şi nereținînd nimic în memorie, duc mereu lipsă de lucruri bune; fiind plini de nădejdi însă, ei privesc mereu spre viitor, lăsînd să le scape prezentul. Desigur, soarta ar putea să le răpească viitorul, dar prezentul nu se poate lua. Aceşti oameni, aruncînd darul norocului ca pe un lucru care nu-i priveşte, visează la ceea ce este nevăzut, şi pățesc ceea ce este firesc să pățească”6. Plutarh îi opune lui Marius pe Platon, care, în pragul morții îşi binecuvînta soarta pentru că s-a născut om al Eladei şi pentru că i-a fost dat să trăiască în vremea lui Socrate. Iar despre Socrate se povesteşte că, spre deosebire de majoritatea oamenilor care se plîngeau mereu de viață şi sperau într-o fericire viitoare, spunea despre sine că este fericit, cu toate că nu era bogat, nu deținea funcții de stat şi nu era înconjurat de onoruri.

Marele fizician contemporan E. Rutherford scria în autobiografia sa, la aproape două mii de ani după Plutarh: „îmbătrînind, am început să înțeleg mai bine cît de nebunească a fost acea goană neîntreruptă după viitor, acea putere a zilei de mîine, aminarea fericirii de pe o zi pe alta. Am învățat, în sfîrşit, cînd era aproape prea tîrziu, să trăiesc clipa prezentă, să înțeleg că soarele care îmi dă lumină este la fel de minunat astăzi ca întotdeauna, am învățat să alung veşnica grijă a zilei de mîine; doar în vremea tinereții mele am fost victima unor rătăciri care ne

«Plutarh, *Vieți paralele*, III, Editura Ştiințifică, Bucureşti,

1966, p. 114.

făceau să ne gîndim, în dimineţile senine de iunie, la dimineţile de iulie, care vor fi şi mai senine. Nu-mi voi îngădui să spun nimic pentru a susţine sau combate doctrina nemuririi, vreau să spun doar că oamenii ar putea fi fericiţi şi fără ea, chiar şi în anii de restrişte; a vedea întotdeauna în nemurire unica motivaţie a faptelor noastre pe pămînt e cea mai mare sminteală, care ne ademeneşte toată viaţa cu o speranţă mereu amînată, iar moartea vine înainte de a fi avut o singură oră de bucurie".

Mulţi vor recunoaşte, probabil, în aceste cuvinte propriile lor trăiri, vor găsi în ele concluzii ale propriilor observaţii şi meditaţii asupra vieţii. Trebuie să subliniem, însă, că a-ţi structura existenţa, a o regîndi aşa cum spune E. Rutherford despre el însuşi nu este deloc uşor şi nici simplu. O viaţă fără „veşnica grijă a zilei de mîine" este foarte greu de realizat, chiar şi în condiţii de relativă feunăstare, nemaivorbind de perioadele pline de lipsuri şi pericole. Cu toată hotărîrea de „a trăi clipa", omul descoperă, iar şi iar, că se află în puterea zilei de mîine, fiind prins într-o neîntreruptă goană după viitor. Nu este vorba de © voinţă personală slabă, nici de vreo rătăcire sau de educaţia religioasă. Modalitatea de percepere a lumii, felul existenţei sînt determinate de cauze obiective – de trecutul istoric şi de condiţiile existenţei sociale actuale. Tipul de existenţă caracterizat printr-o stare de permanentă grijă, prin teama de lipsuri şi nelinişte în privinţa viitorului a fost şi rămîne un teren propice care amplifică valoarea speranţei, inclusiv a celei de nuanţă religioasă. Toate acestea nu justifică, însă, integral ridicarea speranţei la rangul de valoare supremă. Speranţa devine o virtute cardinală datorită slăbiciunii şi neputinţei. Rădăcinile acestei virtuţi vin din starea de sclavie.

Religia ©feră doar o interpretare specială a particularităţilor şi aspectelor vieţii spirituale care s-au format independent de religie şi care au dobîndit în doctrinele religioase o anumită expresie şi apreciere morală. Credinţa, speranţa şi iubirea, aşa cum apar în învăţătura creştină, nu sînt decît o variantă, o formă particulară concretă de exprimare a unor sentimente şi aspiraţii generate de anumite condiţii sociale. Acest fapt creează impresia că învăţătura creştină are o semnificaţie general

umană.

În ce măsură este exagerat rolul speranței în propaganda şi educația religioasă? Întrebarea nu este atît de simplă cum poate părea. Deşi propovăduitorii religiilor insuflă oamenilor ideea că trebuie să trăiască cu speranța în îndurarea lui Dumnezeu şi în răsplata divină, după cum spunea Rutherford „a vedea în nemurire unica motivație a faptelor noastre e cea mai mare sminteală”. Nu este vorba numai de propovăduire. Învățăturile religioase despre rolul salvator al speranței sublimau starea de spirit a maselor. Doctrina nemuririi a apărut şi a fost primită cu simpatie tocmai pentru că oferea o soluție simță-mintelor amare adunate în inimi. Între ideea de nemurire şi „ademenirea cu o speranță mereu amînată” există, indiscutabil, o legătură: viața însăşi creează premisele psihologice pentru apariția şi răspîndirea idealurilor religioase utopice, iar sugestia religioasă, la rîndul ei, amplifică aceste stări de spirit şi atenuează tendințele contrare.

Maximalismul religios în această problemă face, într-adevăr, ca omul să tindă a-şi corela toate acțiunile cu ideea de nemurire, cu speranța unei fericiri dincolo de moarte. Mai este nevoie să spunem că un asemenea principiu moral îi răpeşte omului tot ce are mai de preț – bucuria vieții? Speranța, aidoma celorlalte două surori – cre-I dința şi iubirea –, este o mare consolatoare. Ea! Îl ajută pe om să uite clipa de față, îl transpune: într-o stare de vis, depărtîndu-l de realitate. Este | evident că această importanță nemăsurată acordată speranței e un semn de slăbiciune, denepu-| tință în fața vieții. Numai acela trăieşte cufundat în credință şi speranță care fie că nu poate trăi în prezent şi suferă agresiunea acestuia, fie că nu poate schimba starea de lucruri prezentă, conştient că este prea slab pentru o asemenea atitudine. Speranța creştină este generată de suferința provocată de realitate şi de neputința în fața acesteia.

Fireşte, nu numai firile slabe sînt absorbite de speranțe. Uneori şi oamenii puternici, încrezători în sine pot trăi cu speranțe şi visuri. Aceasta se poate explica şi prin împrejurări speciale care nu permit trăirea plenară în prezent sau prin educația primită şi prin starea de spirit existentă care determină uneori pervertirea intelectului şi a imaginației.

Credința într-o lume mai bună duce la desconsiderarea lumii reale. Speranța într-o viață viitoare după moarte şi în răsplata cerească devalorizează țelurile pămînteşti. Credința şi speranța înlocuiesc satisfacția de pe urma vieții reale, prin iluzia unei alte vieți, „adevărate”.

Analizînd fenomenele de credință, speranță şi iubire, numeroşi autori, după ce-şi exprimă atitudinea negativă față de manifestările religioase ale acestor stări psihologice, arată că, în accepție nereligioasă, credința, speranța şi iubirea sînt însuşiri inalienabile ale conştiinței şi se manifestă în cele mai diferite sfere ale activității umane.

Asemenea concluzii sînt, în general, corecte. Dar ele îşi dezvăluie caracterul limitat mai ales cînd se pune problema semnificației morale a credinței, speranței şi iubirii, a rolului şi locului lor în viața omului. Locul şi rolul acestor fenomene de conştiință în viața oamenilor şi, corespunzător, valoarea lor morală se schimbă în procesul dezvoltării istorice a omenirii, şi de aceea orice determinări cu caracter general psihologic se dovedesc insuficiente. Din analiza problemei rezultă necesitatea depăşirii cadrului psihologic general şi trecerea la o abordare social-psihologică şi istorică. Transformarea şi modificarea valorii fenomenelor analizate, corelarea lor cu un anumit tip de conştiință, determinat istoric, reprezintă factori de cea mai mare importanță în cercetarea acestei probleme. Intensificarea credinței, speranței şi iubirii poate să nu fie legată de religie, ceea ce demonstrează, o dată în plus, dependența acestor valori de condițiile social-istorice. Conținutul lor religios trebuie apreciat ca o consecință a condițiilor istorico-sociale.

În funcție de nivelul progresului social, omul nu mai simte nevoia de a se prosterna înaintea a ceva sau cuiva, dispare senzația că este doar un instrument, un mijloc pentru atingerea unui scop. Afirmațiile că omul nu poate suporta propria sa libertate, că el trebuie în mod obligatoriu să se supună cuiva reflectă particularități ale vieții spirituale a oamenilor în societatea împărțită în clase. Speranțele de viitor erau legate nu numai de creşterea bunăstării, ci, în egală măsură, şi de începutul unei existențe autentice, demne şi morale. Prevalarea speranței şi, în consecință, grija excesivă pentru ceea ce va fi a însemnat transferarea în viitor a acelei rîvnite existențe

autentice şi demne; eludarea prezentului, fuga de libertate şi răspundere – toate acestea arată că omul încă nu s-a găsit pe sine.

Fiecare individ cunoaşte din propria sa experienţă momente în care prezentul capătă o valoare în sine. În faţa acestor clipe, dorinţele neîmplinite pălesc, iar timpul parcă se opreşte în loc. Curios e însă că aceste stări înălţătoare întîmpină de obicei o reacţie adversă din partea forţelor inerte ale sufletului, care tind să reţină conştiinţa în făgaşul ei obişnuit, cu toate că sîntem conştienţi de autenticitatea, plenitudinea şi armonia clipelor trăite7.

Insatisfacţia generală faţă de prezent şi aşteptarea unei vieţi adevărate în viitor, nemulţumirea de sine şi faţă de lumea înconjurătoare, întristarea şi îngrijorarea, aşa-numita „tensiune existenţială” sînt caracteristice, în primul rînd, pentru omul din societatea împărţită în clase. Omul societăţii primitive nu cunoştea aceste chinuri existenţiale şi, cu toate greutăţile pe care le întîmpina, lumea sa interioară nu se refugia în speranţe. Evident, odată cu înlăturarea contradicţiilor materiale, care se reflectă în conştiinţa omului din formaţiunile cu clase, personalitatea umană îşi recapătă echilibrul interior, armonia şi integritatea. În acest caz, scufundarea în aşteptări şi speranţe reprezintă doar o abatere de la normă, ale cărei cauze trebuie căutate în circumstanţe de ordin subiectiv.

Totuşi, caracterul contradictoriu al vieţii interioare a individului, manifestat, între altele, prin contradicţia dintre dorinţa de a trăi „acum” şi „aici” şi permanenta amînare a momentului în care începe să trăiască cu adevărat, nu trebuie inclus integral între fenomenele negative, întrucît prin aceste contradicţii şi prin autode-păşirea lor s-a produs dezvoltarea personalităţii, îmbogăţirea ei lăuntrică, pregătindu-se astfel premisele pentru un mod superior de existenţă spirituală.

Speranţa, aşteptarea, anticiparea, visurile de viitor ocupă un loc important în viaţa omului contemporan.

Scriitorul american William Saroyan face o caracterizare sugestivă a vieţii spirituale a americanului de azi cu ajutorul lui Joe Foxhall, eroul romanului *Aventurile lui Wesley Jackson*: „Toată viaţa noastră… nu este decît o nesfîrşită aşteptare. Fiecare om, prins în învelişul său vremelnic aşteaptă,

inconştient desigur, ca acest înveliş să se uzeze şi să se transforme în pulbere. Cu alte cuvinte, aşteaptă moartea... Tînăr fiind, aşteaptă să devină bărbat. Apoi aşteaptă o nevastă. Mai tîrziu, un fiu. Sau... aşteaptă o fată, care să-i schimbe întreaga ființă, să-l facă să simtă că e ceva mai mult decît produsul unui amestec de umori ce-i străbat trupul.... Cu alte cuvinte, aşteaptă o trăire aparte, aşteaptă dragostea, aşteaptă înțelepciunea... Poate că aşteaptă să facă ceva deosebit, să intre în rîndul oamenilor, cum se spune; să-şi facă un nume în societate, în lume, nu numai în familie sau în cercul restrîns al prietenilor şi, în esență, sa se acopere de glorie în fața Ini Dumnezeu: va scrie un cîntec, va face o descoperire, va dezvălui un adevăr şi va binemerita binecuvîntarea Domnului. Dar totul se reduce, inevitabil, la un singur gînd: vrea să trăiască. Vrea să cîştige jocul”8.

Se vor găsi, desigur, destui oameni care să fie de acord cu ideea exprimată aici că viața este o continuă aşteptare, că în decursul întregii sale vieți omul aşteaptă ceva şi speră în ceva. Totuşi, asemenea mărturii sînt tipice nu pentru viață, în general, ci numai pentru un anumit tip de viață, cel descris de Joe Foxhall, şi caracterizat printr-un permanent sentiment de nemulțumire față de prezent.

Alături de speranță, în inima omului sălăşluieşte teama şi neliniştea. Teama este antipodul speranței şi totodată însoțitorul ei permanent. Cînd speranța devine certitudine, teama dispare. La rîndul ei, speranța ar trebui să dispară în stările de disperare totală şi, totuşi, se spune că speranța este ultimul sentiment care îl părăseşte pe om...

Speranța şi teama sînt generate de grija pentru viitor, sînt manifestări ale acestei griji, substratul ei emoțional. Pendulările între speranță şi teamă pot provoca chinuri intense, pot secătui forțele omului. După cum au observat gînditori din trecut, tocmai în aceasta rezidă motivele care îl îndeamnă pe om, în anumite împrejurări, să recurgă la sprijinul religiei. Prin intermediul credinței, religia îi ajută pe oameni să înlăture starea de încordare interioară, generată de alternarea între teamă şi speranță. Particularitatea tratamentului sau vindecării prin credință constă în aceea că obiectul neliniştii este devalorizat, iar acuitatea grijilor pămînteşti estompată. „...Nu vă îngrijiți

pentru sufletul vostru ce veți mînca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca... Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici nu ecceră, nici nu adună în jitnițe, şi Tatăl vostru Cel ceresc le hrăneşte... Nu vă îngrijiți de ziua de mîine...” (*Matei* 6: 25, 26, 34). Sînt vorbe rostite în renumita Predică de pe munte. Aici Hristos nu predică însă indiferența totală în fața grijilor, indiferență care nu cunoaşte nici speranța, nici teama, ci numai înlocuirea obiectului grijii: nu la cele lumeşti trebuie să ne gîndim, ci la suflet, la mîntuire a lui. „Marto, Marto, te îngrijeşti şi pentru multe te sileşti; Dar un lucru trebuie...” (*Luca* 10: 41, 42). Trebuie o singură speranță, o singură grijă: căutarea „împărăției cereşti”.

Eliberarea de grijile lumeşti, propusă de evanghelii, este iluzorie. Spre deosebire de animale, inclusiv de „păsările cerului”, omul îşi asigură existența prin muncă, iar grija pentru mîncare şi îmbrăcăminte este o necesitate. În ultimul act al poemului *Faust* de Goethe, în fața palatului în care locuia Faust apar patru surori, întru-chipînd Viciul, Păcatul, Nevoia şi Grija. Primele trei nu pot pătrunde în palatul bogatului, dar pentru Grijă nu există oprelişti. Faust nu vrea să recunoască puterea pe care o are bicisnica şi vulgara Grijă. Pentru această atitudine ea îl pedepseşte, luîndu-i vederea. Duhurile rele îi sapă mormîntul, dar el crede că ceea ce aude e zgomotul lopeților mînuite de mulțimea care pune în aplicare mărețul său plan de construcții, într-adevăr, grijile i-au împiedicat adesea pe oameni să vadă şi să înțeleagă corect ceea ce se întîmpla în jurul lor. Dar cotidianul banal, cu mulțimea lui de adevăruri mărunte este mult inferior elanului eroic orbit de țel. Lui Faust i se deschid ochii sufletului, el îşi dă seama că sensul vieții stă în lupta de fiecare zi pentru libertate, că oamenii trebuie să trăiască, înfruntînd amenințarea, înfrățiți liberi în muncă.

Omul poartă în suflet speranța şi grija, pentru că viața lui depinde, pe de o parte, de el însuşi, de eforturile lui, iar pe de altă parte de împrejurari din afara voinței sale. Cuvîntul „soartă” semnifică tocmai această dependență, această predeterminare a vieții de factori care ne scapă – epoca, datele naturale, ereditare, educația, hazardul etc. Noțiunea de soartă avea de cele mai multe ori un înțeles mistic, dar nu trebuie să

uităm nici substratul ei real. Nu întîmplător, cuvîntul „soartă", fără vreun sens religios, se păstrează în vorbirea curentă; nu întîmplător, M.A. Şolohov şi-a intitulat una din cele mai frumoase povestiri *Soarta unui om*.

Aşa cum speranța este însoțită de teamă, grija e legata de antipodul ei – plictiseala. Plictiseala nu trebuie apreciată întotdeauna doar ca o dovadă de sărăcie a vieții lăuntrice, ca neputință pentru o preocupare oarecare, pentru umplerea timpului liber. Plictiseala este o trăsătură specific umană. În *Scenă din «Faust»* de Puşkin, Faust se plînge de plictiseală: „Mă plictisesc, drace". Iar Mefistofel îi răspunde rezonabil:

„Dar, Faust, ce e de făcut? Cînd soarta, pentru orice creatură Ce minte are, a menit să ştie de plictis Din lene multă, dar şi de alergătură, De crez bogat, sau lipsă de credință, De a plăcerilor prea mică-mbucătură Sau desfătări gustînd peste putință".

Plictiseala are diferite cauze, ea poate fi o reacție la grijile fără sfîrşit, poate trăda oboseala sufletească. A.S. Puşkin are în legătură cu aceasta o serie de considerații psihologice interesante: „plictiseala este repaosul sufletului", „meditația este sămînța plictiselii". Dacă un om cufundat în griji poate să nu observe ce se întîmplă în jurul său, plictiseala dezvăluie uneori iluziile care i-au stimulat activitatea. De aceea, ea este însoțită de lipsa dorinței de a întreprinde ceva, uneori chiar de aversiune față de orice muncă.

Sînt oameni care se conduc după deviza „Timpul nu aşteaptă!" şi se grăbesc să realizeze la timp orice. Alții consideră că „Timpul e răbdător!" şi încearcă să evite agitația şi graba, să alunge grijile. Ambele atitudini sînt extreme generate de condițiile de existență. O activitate febrilă poate fi, de fapt, şi ea un fel de hibernare spirituală, aidoma unei inactivități indolente. Oblomov şi Stolț, deşi diametral opuşi, firile lor au un punct de convergență esențial. Nu întîmplător sînt ei prieteni. Unul se teme să nu se piardă pe sine într-o agitație sterilă, iar celălalt încearcă să se regăsească într-o activitate agitată. Ambele căi sînt infructuoase, ceea ce înțelege, de fapt, Olga, grație simțului ei moral. Cufundarea în activitate poate reprezenta tot o fugă de viață, de sine însuşi, o dizolvare în agitație, o mişcare pe un făgaş bătătorit.

Unii spun că trebuie să trăieşti în prezent, deoarece real este

numai punctul temporal în care te afli şi care separă trecutul de viitor. Sufletul nu trebuie chinuit cu veşnice planuri şi nu e nevoie de permanenta grijă pentru „ziua de mîine, mereu nesigură”. Alții, printre care şi ideologi ai religiilor, socotesc vicioasă şi zadarnică năzuința de a trăi în fiecare moment viața din plin, considerînd că a trăi înseamnă de fapt a năzui spre viitor şi că speranța este aceea care susține şi umple existența omului. Mai aproape de adevăr se situează gînditorul materialist L. Feuerbach, care spune: „Viitorul nu trebuie să constituie niciodată obiectul nemijlocit al gîn-durilor şi preocupărilor noastre. A te bucura rezonabil de prezent constituie singura grijă rațională pentru viitor”9. Aceasta nu înseamnă, însă, că viața trebuie trăită doar în petreceri, cu unica preocupare pentru clipa de desfătare. Înțelepciunea este privită întotdeauna ki legătură cu capacitatea de a vedea în perspectivă, de a aprecia prezentul în lumina viitorului şi de a acționa e ore s pun zător pr e vi ziunii.

Fireşte, posibilitatea de a prevedea şi dirija viitorul nu trebuie absolutizată. O oarecare imprecizie va rămîne întotdeauna, dar nu avem motive să transformăm speranța în cea mai importantă trăsătură a perceperii lumii de către om şi să o situăm în centrul căutărilor filosofice. Fără griji, fără surprize, fără speranțe şi fără neprevăzut, lumea nu şi-ar pierde farmecul? Nici vorbă nu poate fi de dispariția grijilor, a temerilor şi speranțelor ca atare. Aceste emoții şi stări afective au caracter peren. Se impune numai stabilirea locului şi rolului lor în viața omului. Preponderența unor trăiri, cum ar fi cufundarea excesivă în speranțe, teama de viitor, neliniştea în fața neprevăzutului, sentimentul singurătății, nu e determinată de natura omului, ci de condițiile de viață din societatea cu clase şi care modelează psihicul uman. Deşi năzuința spre viitor şi speranța de mai bine vor fi proprii întotdeauna omului, ele nu trebuie să umbrească prezentul.

Marxism-leninismul respinge tezele utopie-reli-gioase în problema valorii speranței. De aici nu rezultă însă că trebuie să trăim doar clipa de față, fără a ne preocupa de „ziua de mîine, nesigură”. Problema valorii corelative a prezentului şi viitorului este în curs de rezolvare în practica realității noastre socialiste. În perioada revoluției şi în primele decenii ale construcției

socialiste, aspirația către un viitor mai luminos, visele legate de viitor îi ajutau pe oameni să treacă peste greutăți şi lipsuri. Valoarea morală şi socială a acestor aspirații prevala asupra dorinței de a obține totul în prezent. Odată cu succesele în construirea noii societăți, odată cu creşterea bunăstării materiale a poporului şi a nivelului său cultural, nevoia de a sacrifica prezentul pentru viitor scade treptat. Odată cu aceasta se schimbă şi idealul nostru moral. Neglijarea prezentului în favoarea viitorului nu mai este considerată o normă de viață. Dorința de a face viața mai bună într-un viitor apropiat concordă la majoritatea oamenilor sovietici cu dorința unei vieți plenare în prezent. Dar pentru realizarea țelurilor noastre fundamentale mai sînt încă multe probleme dificile de rezolvat şi multe greutăți de depăşit. Iată de ce munca plină de abnegație pentru construirea viitorului trebuie pusă mai presus de dorința de a obține totul „aici şi acum”.

IUBIREA

Nu va învăța ni ci cînd iubirea, Inima ce-i deprinsă să urască.

N.A. Nekrasov

Porunca iubirii este temelia temeliilor învățăturii creştine despre viață. Ea este principiu] suprem ce caracterizează relația dintre om şi Dumnezeu, precum şi relațiile interumane. Ar fi greşit să se creadă că, în virtutea caracterului său general şi abstract, acest principiu nu are pentru creştini o însemnătate reală. Deşi această poruncă este practic irealizabilă, ca ideal ea a exercitat şi continuă să exercite o puternică influență asupra psihologiei credincioşilor, asupra concepției lor despre lume şi asupra faptelor lor.

Cum se manifestă sentimentul iubirii aproapelui, pe care creştinul trebuie să-l cultive neîncetat în inima lui şi care trebuie să-l călăuzească în toate împrejurările vieții? Aspectele lui sînt extrem de variate. Iubirea creştinească obligă la smerenie şi supunere, la milă şi compătimire, la resemnare şi iertare, la îndurare şi facere de bine. Complexitatea şi caracterul nedelimitat al acestui sentiment îi pun în dificultate pe teologii care încearcă să-i găsească o definiție exactă. Ei afirmă neîncetat că toate celelalte virtuți derivă de la sine din spiritul iubirii. Toate poruncile „…se cuprind în acest cuvînt…” (*Rom.* 13: 9). Totuşi, momentul principal care determină iubirea

creştină şi, în general, „umanismul creştin” este conştiinţa vinovăţiei, a păcatului şi a nimicniciei oamenilor în faţa lui Dumnezeu. De aici derivă sentimentul comuniunii consolidate prin sîngele Mîntui tor ului. Compasiunea şi mila faţă de omul neputincios şi păcătos (şi aşa sîntem cu toţii) – iată baza umanismului creştin. „Forma superioară a iubirii este iertarea, pentru că toţi, inclusiv eu, sîntem la fel de depărtaţi de Dumnezeu şi avem la fel nevoie de mila Lui” – scria R. Nie-buhr1, filosof protestant contemporan, reprezentant al orientării neortodoxe. Există şi recunoaşteri sincere, în care se spune direct că iubirea omului presupune milă şi compasiune, nu adorare şi pasiune. De la conştiinţa propriei nedreptăţi şi a nedreptăţii generale se ajunge în mod firesc la sentimentul de compasiune faţă de om, fiinţă nefericită, suferindă şi slabă, care păcătuieşte din neştiinţă şi nechibzuinţă2.

În literatura burgheză există aprecieri principial diferite cu privire la porunca evanghelică a iubirii. Deşi majoritatea curentelor creştine care se înfruntă în această dispută afirmă valoarea absolută a umanismului creştin, au existat totuşi unele voci care şi-au exprimat dezacordul cuiubirea-milă, iubirea-compasiune, cu umanismul „devitalizat şi neputincios” (S. Kierkegaard).

Cea mai aspră critică la adresa umanismului creştin de pe poziţiile filosofiei burgheze a fost formulată de F. Nietzsche. Trebuie să recunoaştem că unele din obiecţiile sale împotriva moralei creştine sînt deosebit de pertinente, deşi concepţia despre lume şi poziţiile politice de pe care critică Nietzsche concepţia creştină despre viaţă sînt, desigur, inacceptabile pentru marxişti. Nietzsche considera că morala creştină va rămîne întotdeauna importantă pentru vulg. Dar pentru morala aristocratică superioară, care trebuie să depăşească mila şi compasiunea, el propunea precepte diametral opuse umanismului creştin: „Să piară cei slabi şi rataţi: iată primul principiu ai iubirii noastre de oameni. Şi chiar să-i ajutăm să dispară! Ce este mai dăunător decît orice viciu? – Compasiunea activă faţă de cei slabi şi rataţi: creştinismul”3. A. Robertson observă, pe bună dreptate, că întreaga filosofie a lui Nietzsche s-a format ca antiteză a învăţăturii morale creştine şi a concepţiei creştine despre lume în genera11.

Dar majoritatea ideologilor burghezi şi-au exprimat acordul deplin cu porunca iubirii. Chiar şi cei care se îndoiesc de importanța acestei porunci ca mijloc de rezolvare a problemelor sociale o exaltă, de regulă, ca ideal, ca valoare morală indiscutabilă. A. Comte, L. Feuerbach şi mulți alții au făcut din iubire cel mai important principiu moral, opinie la care a aderat şi socialistul german W. Weitling.

Considerații privitoare la semnificația deosebită a iubirii întîjnim şi în creațiile literare şi artistice contemporane din Occident. „Nimic nu este atît de adevărat ca dragostea... – spune Saroyan. Dragostea e mai presus de orice. Ea este cota eea mai înaltă: una şi unica. Ea reprezintă un întreg miraculos... Iubiți-l pe Domnul. Iubiți-vă soția. Iubiți-vă fiii. Iubiți-l pe aproapele vostru. Iubiți-l pe duşmanul vostru, pe acel ticălos, iubiți-l orice s-ar întîmpla. Dați-i nenorocitului posibilitatea de a se îndrepta – iubiți-l”5.

Semnificația socială a iubirii creştine (atitudinea ei față de progresul social, mişcarea de eliberare, revoluție, înfăptuirea idealurilor socialiste şi comuniste) a fost analizată în literatura marxistă, în primul rînd în operele lui Marx, Engels

4 Vezi A. Robertson, *Raționalismul în teorie şi în* prac6 W. Saroyan, *Op. cit.*, p. 234.

şi Lenin, care au acordat atenția cuvenită acestei probleme. Cercetătorii marxişti sint unanimi în aprecierea negativă a rolului social al iertării, iubirii şi smereniei creştine. Cît priveşte semnificația morală a acestui principiu, izvoarele lui psihologice şi rezultatele influenței sale asupra individului, ele mai trebuie studiate.

Răspunzînd la întrebarea „Ce conferă iubirii o valoare deosebită în ochii multor oameni?”, trebuie să ne oprim asupra unor aspecte. Pentru un credincios, porunca iubirii are o aură divină, îndeplinind această poruncă, sau străduindu-se să o îndeplinească, creştinul consideră că împlineşte voința lui Dumnezeu; de aceea, cum e lesne de înțeles, a critica această poruncă echivalează la el cu a critica însăşi credința în Dumnezeu. În legătură cu aceasta, apar alte întrebări la fel de importante: oare recomandarea iubirii de către biserică nu face imposibilă manifestarea ei sinceră şi liberă? nu se pierde astfel, firescul şi simplitatea acestui sentiment? este posibilă iubirea

după prescripţii?

Iubirea, ca şi credinţa, nu e posibilă prin con-strîngere. Este absolut evident că o poruncă divină ce trebuie îndeplinită cu orice preţ poate doar să denatureze iubirea, disponibilitatea fi-rească a omului faţă de ceilalţi, transformînd-o în ceva artificial, premeditat. Frica de dumnezeu face imposibil devotamentul sincer al omului faţă de semenii săi.

Singurul lucru ce se poate obţine cu ajutorul poruncii iubirii este hotărîrea conştientă de a iubi. În cel mai bun caz, se creează doar o stare de spirit, potrivit căreia omului i se pare că iubeşte cu adevărat. Înşişi teologii au recunoscut justeţea acestor concluzii: „Voinţei omului nu i-a fost dat să corespundă acestei porunci – arată R. Niebuhr. Acceptarea ei poate semnifica doar o stare de spirit în genul «Simt că trebuie să iubesc»„6. Se înţelege că simpatia sinceră şi

?R. Niebuhr, *Op. cit.*, p. 188.

conştiinţa că „trebuie să iubesc” sînt lucruri diferite.

La cele spuse trebuie să adăugăm că în sufletul credinciosului iubirea aproapelui intră în contradicţie cu iubirea de dumnezeu. Această contradicţie este puternic resimţită de mulţi oameni profund religioşi.

Se ştie că Pascal considera păcat chiar „cea mai nevinovată prietenie a unui credincios cu ceilalţi oameni”, deoarece „menţinînd şi admiţînd această afecţiune, oamenii punstăpinire pe inimă, care trebuie să aparţină numai lui Dumnezeu”. „Nu este drept, scria el, ca oamenii să-mi caute afecţiunea, chiar dacă o fac de bunăvoie şi cu plăcere. I-aş înşela pe cei cărora le-aş provoca această dorinţă, deoarece eu nu sînt un scop pentru nimeni... Sînt vinovat, prin urmare, dacă oblig pe alţii să mă iubească. Oamenii trebuie să-şi petreacă viaţa cu grija de a-l afla pe dumnezeu şi de a-i fi pe plac”7. M. Guyau, studiind psihologia morală a creştinisniului, scria, pe bună dreptate, că în creştinism „iubirea de oameni este absorbită, în ultimă instanţă, de iubirea de Pumnezeu. Omul poate fi iubit numai în Dpmnul şi pentru Pomnul... Mai mult chiar, dacă potrivit moralei creştine iubirea de oameni trece în iubire de Dun> nezeu, aceasta din urniăeste întotdeauna asociată CU teama, sentiment ce o denaturează şi asupra că* ruia insistă Vechiul Testament. Teama de Dumnezeu joacă un roi important în

ideea de sanc” țiune sau dreptate cerească, proprie creştinismului, şi este diametral opusă sentimentului de iu= bire, pe care uneori îl paralizează”8,

Cu toată justețea lor, aceste observații impun unele precizări: numai în conştiința celui credincios porunca iubirii decurge din religie, din preceptele divine. În realitate însă, normele morale ale creştinismului, inclusiv iubirea, nu derivă cîtuşi de puțin din ideea de divinitate, ci sînt generate, după cum am arătat, de psihologia „obidiților şi umiliților”, psihologie generată, la rîndul ei, de condițiile vieții sociale. Tocmai aici trebuie căutată cauza primordială şi cea mai importantă a faptului că porunca iubirii a apărut şi a găsit un ecou puternic în inimile maselor, care au văzut în ea o valoare supremă.

Porunca iubirii era cu atît mai atrăgătoare cu cît relațiile sociale corespundeau în mai mică măsură acestei porunci. Vrajba, antagonismele, nedreptățile sociale au generat visul iubirii şi înfrățirii oamenilor.

În aceste condiții, porunca iubirii părea un ideal diametral opus realității.

Fără a înțelege cauza reală a conflictelor dintre oameni şi a învrăjbirii lor, moraliştii creştini presupuneau că vrajba trebuie combătută prin pro-povăduirea iubirii. În felul acesta, eforturile Jor erau îndreptate spre combaterea efectului, nu a cauzei; rădăcinile contradicțiilor sociale – exploatarea economică şi oprimarea politică – fiind ocolite, propaganda morală a creştinismului s-a dovedit nu numai neputincioasă, ci şi reacționară: ea îi dezorientează pe oameni în lupta lor pentru o viață mai bună, transpunîndu-i într-o lume de himere. Acesta este un aspect fundamental în determinarea valorii sociale a eticii creştine.

Aşadar, porunca iubirii a dobîndit autoritate morală în ochii maselor tocmai datorită anumitor relații sociale, unei psihologii sociale corespunzătoare şi nu – cum afirmă apologeții creştinismului – pentru că ar fi exprimat o normă morală generală a relațiilor interumane, independentă de condițiile istorice. Din starea psihică de neajutorare a decurs nu numai propovăduirea iubirii aproapelui, ci şi a iubirii lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu reprezintă transpunerea asupra unui obiect ideal a nevoii omului de a iubi, nevoie care, în anumite condiții

concrete, nu găseşte o satisfacere firească. Întîlnim aici al treilea moment, care, împreună cu sancțiunea divină şi caracterul relațiilor sociale, explică autoritatea şi popularitatea principiului moral al iubirii Este vorba de nevoia de dragoste care se manifestă.

la orice om. Deşi se formează întotdeauna sub influența unor factori sociali, ca este, într-un anumit sens, primordială şi este legată direct de structura biologică generală a omului şi de condițiile istorice generale ale existenței lui. Formele de manifestare a capacității omului de a iubi şi a necesității corespunzătoare ei sînt întotdeauna sociale, dar natura acestei capacități depăşeşte limitele unei interpretări concret-istorice.

Faptul că această capacitate este de la început sădită în om îşi găseşte explicația în organizarea lui biologică şi socială, iar manifestarea concretă, formele în care se transpune ea depind de condițiile sociale de viață, diferite pentru fiecare epocă istorică, strîns legate de condițiile vieții personale, de educație etc.

Evident, aceşti trei factori – sancțiunea divină, caracterul relațiilor sociale, nevoia de iubire şi comunicare – au determinat, laolaltă, „prețul" iubirii creştine.

Practica actuală a bisericii creştine demonstrează că pentru apărarea eticii creştine propovăduitorii ei apelează şi la sancțiunea Stăpînului suprem, şi la raționalitatea practică, şi la însuşirile eterne ale psihicului uman. Analizînd geneza învățăturii morale a creştinismului, putem conchide că, în esență, creştinismul cunoaşte şi propovăduieşte *o singura forma* de iubire. Aceasta reprezintă o formă aparte de manifestare a capacității umane de a iubi, o formă aparte de satisfacere a necesității psihologice corespunzătoare. Iubirea creştină a apărut dintr-o stare psihică de dependență şi neputință a omului în fața puterilor care pun în mişcare mecanismul social şi este indisolubil legată de această situație. Propovăduitorii creştini din zilele noastre, uitînd, cu bună ştiință, specificitatea sentimentului preamărit de ei sub numele de iubire, speculează manifestările fireşti ale psihicului uman. Ei sînt gata să califice orice manifestare a bunătății umane drept iubire creştină.

Starețul Zosima, din romanul *Frații Karamazov* de F.M.

Dostoievski, spune: „Părinți şi dascăli, mă întreb: Ce este iadul? Eu gîndesc aşa: «Suferința pentru ceea ce nu mai poți iubi»„9. Zosima demitizează noțiunea creştină de iad. Am putea fi de acord că suferința la care se referă el este una dintre cele mai profunde şi chinuitoare trăiri. Doar că religia nu are ce căuta aici, nefiind vorba de iubirea specific creştină, ci despre acea iubire care a existat şi există în afara oricărei religii, inclusiv a celei creştine.

Predicatorul zugrăvit de G. Greene în romanul *Cu prețul pierderii* se adresează astfel enoriaşilor săi: „Eu nu vă spun vouă: faceți binele în numele iubirii de Dumnezeu. Este foarte greu... Mai uşor e să te înduioşeze un copil care plînge, sau să iubeşti o fată care-bi place... Să nu credeți că asta e rău, nu, e bine. Țineți minte însă şi nu uitați: mila şi iubirea pe care le simțiți, v-au fost date de Dumnezeu”. Acest predicator, onest în sinea lui, om de bună credință, nu poate răspunde în nici un fel la învinuirea justificată că creştinii fură mila omului şi iubirea lui: „Voi, slugi ale lui Iisus, creştinilor, toți sînteți nişte hoți fără conştiință – aici furați. Nu e vorba că intri în cabana lui Tom Oio şi4 furi noul aparat de radio. Şi totuşi sînteți hoți. Gei mai răi dintre hoți. Vedeți un om care trăieşte cu nevasta lui şi nu o bate, ci o îngrijeşte, cînd ea se chinuieşte, cu medicamentele pe care i le dau la spital, vedeți şi spuneți: «Iată iubirea creştină!». Vă duceți la tribunal şi auziți cum un judecător bun la suflet îi spune unui băiețel care a şterpelit nişte zahăr din bufetul unui alb: «Eşti un băiețel rău. De data asta nu te pedepsesc, dar bagă de seamă, să nu-mi mai cazi în mînă. Şi să uităm de zahăr». Şi auzindu-i vorbele, spuneți: «Iată mila creştinească!». Dar voi sînteți hoți, nişte hoți neruşinați, cînd spuneți aceste vorbe, pentru că-i furați omului şi iubirea, şi mila. Dar iată, un om sîngerează şi moare pentru că i s-a împlîntat un cuțit în spate; de ce nici unul din voi nu spune: «Iată răutatea creştinească!»„? Justificările predicatorului nu fac decît să confirme, de fapt, justețea acuzației: „Cînd voi iubiți, este el, Iisus, cel care iubeşte, iar cînd miluiți pe careva, a lui este mila. Dar cînd urîți sau invidiați pe cineva, atunci Iisus nu mai este, pentru că în tot ce a făcut el, numai binele l-a făcut... Dacă omul iubeşte, înseamnă că e creştin. Dacă omului îi este milă de cineva,

înseamnă că e creştin”10.

Dintre cei trei factori care susțin valoarea poruncii iubirii, în forma ei specifică de manifestare, autoritatea divină şi caracterul relațiilor sociale sînt vremelnice. Odată cu dispariția lor, porunca iubirii creştine îşi pierde valoarea, care era dată de gradul de insatisfacție a oamenile>r față ele relațiile existente în societate. Abolirea „lumii denaturate” duce, inevitabil, la abolirea credinței în Dumnezeu şi a formelor pervertite ele satisfacere a necesităților umane. „Prețul” moral al poruncii iubirii este proporțional cu puterea năzuinței oamenilor de a o transpune în viață, sau cu nevoia de iubire nesatisfăcută. Valoarea este condiționată de nevoie, iar nevoile se formează în funcție de mediul social.

Numeroşi moralişti şi psihologi au făcut greşeala de a-l considera pe om ca pe ceva dat de la bun început şi au analizat structura lui psihică ca pe o mărime constantă, incereînd să aleagă normele morale psihologice care să corespundă acestei mărimi constante.

Iubirea, în sensul larg al cuvîntului, este una din trăirile emoționale fundamentale ale vieții omului. Pentru oameni iubirea este un izvor ele energie şi inspirație, o premisă a cunoaşterii. Fără iubire, viața nu cunoaşte adevărata satisfacție. „Iubesc, deci, trăiesc, trăiesc, deci iubesc” – aceste cuvinte ale poetului exprimă semnificația general umană a iubirii. Cînd, însă, se spune „Dumnezeu este iubire”, i se răpeşte omului însuşirea lui esențială, transformînd-o în obiect de adorație.

Iubirea este, fără îndoială, o imensă forță, ea poate să-şi croiască drum spre orice inimă.

„Prin lacrimi, rugă, dragoste, sînt sigur Oricare inimă adînc o poți mişca, Sfîrşind pe veci cu a cruzimii ghiară”.

(F. Petrarea)

Cu toată puterea pe care o are acest sentiment, experiența istorică ne arată că lumea nu poate fi schimbată numai prin propovăduirea iubiri' generale. Adevărata iubire presupune şi ură. N.G. Cernîşevski scria: „Cine zîmheşte tuturor, acela nu se iubeşte decît pe sine. Cel care îi mulțumeşte pe toți din jur, acela nu înfăptuieşte binele, pentru că binele nu este posibil fără insultarea răului. Celui ce nu urăşte pe nimeni, aceluia,

nimeni nu-i datorează nimic4'11. În epoca noastră plină de grave conflicte sociale, dialectica iubirii şi a urii se dezvăluie şi se percepe cu şi mai mare acuitate. Eroul piesei lui Sartre *I)i«volulşi Banul Dumnezeu* o înțelege pe baza propriei experiențe: „Am dorit o iubire curată. Ce prostie! A iubi înseamnă ca împreună cu alții să urăşti un duşman comun... Am dorit Binele. Ce prostie! Acum^ pe pămînt Binele şi Răul sînt de nedespărțit. Trebuie să accepți să fii rău, pentru a deveni bun”12.

După ce a pierdut credința în Dumnezeu, omul se simte părăsit, spune Dostoïevski. Dumnezeu nu există, şi de aceea omul e singur, răspunde ca un ecou existențialistul Sartre. Aceste aprecieri sînt valabile numai pentru un anumit tip de viață, nu pentru viața în general. Este omul singur? La această întrebare nu se poate răspunde simplu. Sentimentul singurătății caracterizează numai un anumit mod de existență. De exemplu, un reprezentant tipic al clasei muncitoare se deosebeşte în această privință de un intelectual micburghez. Nevoia de comunicare a celui diniîi se împlineşte în colectivul în care trăieşte, munceşte, luptă. Părăsit şi singur se poate simți acel individ care, pierzînd credința în Dumnezeu, nu şi-a găsit locul în societate. În societatea comunistă, nevoia de comunicare a omului cu semenii trebuie satisfăcută la maximum, în felul acesta înlă-turîndu-se cauza socială generală a psihologiei singurătății. Singurătatea va rămîne doar un caz particular al vieții particulare a omului.

Cînd umanismul nu va mai fi un ideal, ci un atribut generalizat al relațiilor sociale dominante, atunci semnificația poruncii „iubeşte pe aproapele tău” îşi va pierde conținutul şi actualitatea pe care le-a avut cîndva. Aprecierea deosebită a po-runcii „iubeşte pe aproapele tău şi pe duşmanul

I tău” se baza pe iluzia că prin educație morală şi propovăduire poate fi izgonită nedreptatea, sta-bilindu-se relații ideale. Vrajba care există în societatea bazată pe exploatare nu are drept cauză alterarea morală a oamenilor, ci inegalitatea şi opresiunea materială, economică. Umanismul creştin este indisolubil legat de părerea falsă că iubi-I rea este unicul mijloc de rezolvare a contradicțiilor vieții.

Cum am mai spus, iubirea creştină este strîns înrudită cu

sentimentul milei, îndurării, compasiunii. Are omul nevoie de milă? Are mila valoare morală? Cuvintele lui Satin, din piesa lui M. Gorki *Azilul de noapte*, au dobîndit o largă notorietate şi recunoaştere: „Omul nu trebuie compătimit – spune el – ci respectat”. În piesă aceste cuvinte sînt îndreptate împotriva umanismului creştin, al cărui exponent este Luca. Cuvintele lui Satin neagă practic orice valoare milei: „Mila îl înjoseşte pe om”. Este adevărat? Evident, totul depinde de ceea ce reprezintă omul pentru Satin. El înțelege prin om o personalitate puternică, mîndră, independentă („Omul – ce mîndru sună acest cuvînt!”). Fireşte că acest tip ideal de om, chiar în nereuşitele şi înfrîngerile sale, chiar în nenorocire, nu are nevoie de mila altora. Nu e greu să ne imaginăm că unui asemenea om i-ar fi, mai degrabă, neplăcute mila şi compasiunea, într-adevăr, suferințele adinei ale unei personalități puternice (de exemplu, Hamlet) nu provoacă milă, ci respect, şi cuvintele lui Satin sînt valabile pentru ceea ce trebuie să fie omul, pentru omul viitorului. Totuşi, aşa cum este astăzi, omul are nevoie în anumite situații de compasiune, de cuvinte de alinare, de milă, are nevoie de sprijin în clipele grele, casă nu se piardă cu firea. Şi nu e nimic condamnabil în compătimire, în cuvintele de compasiune, în faptul de a avea milă de om, deşi, fireşte, un om puternic şi mîndru respinge mila ca pe ceva înjositor, care îi jigneşte demnitatea, dreptul său la înfrîngere, la nereuşită. Valoarea morală a sentimentului de „iubire-milă” este, prin urmare, o mărime variabilă. Ea se va reduce odată cu desfăşurarea transformărilor sociale şi cu dezvoltarea personalității umane. Dar e greu de presupus că mila față de om va fi cu timpul înlocuita, pe de-a întregul, de respect. Acest lucru ar putea fi posibil, cu unele rezerve, numai atunci cînd se va ajunge la o stare ideală a societății şi a personalității. O asemenea imagine apare ca antidialectică.

Revenind la *Azilul de noapte*, trebuie să subliniem că Satin are perfectă dreptate cînd spune că, pentru |a se elibera, omul nu are nevoie de milă creştinească, ci de respect şi de luptă activă împotriva orînduirii care deformează şi mutilează personalitatea umană.

Umanismul socialist include recunoaşterea omului ca valoare supremă şi, totodată, admiterea în anumite cazuri,

excepționale, a necesității sacrificiilor umane; recunoaşterea libertății personalității şi limitarea acestei libertăți; compasiunea pentru suferințele individului, concomitent cu o anumită severitate, exigență. Desigur, umanismul socialist nu poate fi redus la nici unul din aceste elemente. El nu se reduce la proclamarea unor principii abstracte de iubire, milă sau compasiune, ci se distinge printr-un conținut istoric viu. Rolul şi ponderea componentelor sale se modifică de la o epocă istorică la alta. Se schimbă raportul dintre violență şi libertate, în favoarea libertății, dintre milă şi respect, în favoarea respectului etc. Odată cu rezolvarea celor mai stringente probleme sociale şi cu lichidarea bazei inegalității sociale, în cadrul umanismului socialist capătă o importanță tot mai mare conținutul general uman al principiilor morale.

Deviza „Omul îi este omului prieten, tovarăş şi frate” are un conținut general uman, apropiat şi lesne de înțeles pentru toți, şi totodată reflectă relațiile istorice concrete dintre oameni în societatea socialistă.

Umanismul creştin este generat, în întregime, de un sistem social de constrîngere, exploatare şi oprimare. Dar, deşi este condiționat de cauze istorice concrete, umanismul creştin, spre deosebire de cel socialist, îmbracă o formă abstractă, supraistorică. Iubirea creştinească față de aproapele pretinde a avea o semnificație istorică generală şi, totuşi, îşi dezvăluie neviabilitatea, inconsistența practică şi psihologică chiar şi în raport cu epoca al cărei produs este.

IDEALURI SI MORAVURI. CRIZA RELIGIEI

Pentru om poate fi bun numai ceea ce reprezintă înfăptuirea libertății.

K. Marx

Pentru protejarea doctrinei sale etice, teologia creştină a elaborat cîteva linii de apărare. Ea opune criticii acestei doctrine, în primul rînd, autoritatea revelației, considerînd întregul conținut al preceptelor morale de proveniență ex-traumană. Morala ar fi situată în afara analizei critice: izvorul şi sancțiunea moralei s-ar afla în puterea divinității supreme.

Al doilea grup de argumente în sprijinul moralei religioase este centrat pe relevarea utilității practice a religiei. Reprezentanții

ei pretind că religia susține moralitatea prin semnalarea pericolului pe care îl reprezintă viciile şi crimele şi prin cultivarea bunelor moravuri.

Principalele eforturi au ca scop demonstrarea superiorității eticii religioase față de toate celelalte concepții morale. Se afirmă, de exemplu, că spiritul credinței, al speranței şi al iubirii – care constituie însuşi miezul umanismului creştin – ar reprezenta, totodată, culmea evoluției morale a omenirii.

Problema sancționării morale este una dintre cele mai importante probleme în cadrul oricărei doctrine etice. În această privință, deosebirile dintre diferitele religii sînt nesemnificative. Aşa, de pildă, religia catolică consideră morala o lege divină, manifestată în firea omenească aşa cum a creat-o Dumnezeu; teologia protestantă, la rîndul ei, aşează la baza moralei voința divina, care, spre deosebire de lege, poate varia după împrejurări, divinitatea bucurîndu-se de o libertate absolută. Practic, deosebirile dintre aceste interpretări influențează în mică măsură motivele pentru care credincioşii se străduiesc să urmeze preceptele unei sau altei religii. Poruncile trebuie îndeplinite pentru că – aşa cum pretind teologii – ar fi fost date de Dumnezeu. Or, este întru totul evident că un asemenea mod de abordare a problemei lipseşte morala de un suport interior: o normă

; morală oarecare nu este considerată adevărată prin însuşi conținutul ei, ci numai pentru că a fost statornicită de divinitatea supremă. Pornind de la un asemenea criteriu, polul binelui ar putea fi înlocuit cu polul răului, dacă s-ar considera că o atare delimitare ar corespunde mai bine prescripțiilor divine.

W. Occam, filosof englez din Evul mediu tîrziu. meditînd dacă binele este bine pentru că a fost încuviințat de Dumnezeu sau, dimpotrivă, Dum-

. nezeu l-a încuviințat pentru că este bine, ajunge la singura concluzie posibilă în limitele unei gîndiri religioase consecvente, şi anume că binele este bine numai pentru că a fost sancționat ca atare de Dumnezeu. Sancțiunea divină exclude considerațiile critice în domeniul moralei. Această sancțiune a fost necesară tocmai pentru a paraliza orice reflecții critice.

Sensul istoric al simbiozei religiei şi moralei constă în

fundamentarea ideologică a normeloi de convieţuire în condiţiile sciziunii dintre ceea ce se cuvine şi ceea ce ar dori omul. Una dintre consecinţele coabitării religiei cu morala este aceea că sancţiunea divină face psihologic imposibilă îndeplinirea dezinteresată şi de bună voie a normelor morale de către om. Teama de pedeapsă şi dorinţa de a cîştiga bunăvoinţa părintelui ceresc îşi pun amprenta pe impulsurile omului, făcîndu-le premeditate, silite, privîndu-le în fond de un caracter autentic moral. Contradicţia dintre sancţiunea divină şi esenţa conştiinţei morale este de neînlăturat. Incercînd să depăşească această contradicţie, Imm. Kant a criticat morala teologică pentru faptul că îşi extrage preceptele din ideea de divinitate şi a pus în discuţie semnificaţia religioasă a conştiinţei morale, fără a reuşi sa rezolve această problemă. Indiferent de calea pe care ar ajunge omul la ideea de divinitate, chiar dacă aceasta ar avea loc pe baza sentimentului moral, motivarea comportamentului nu poate fi considerată liberă de constrîngere. Demnitatea opţiunii libere aparţine numai celor ce-şi urmează conştiinţa şi propria raţiune, fără a ţine seamă de Dumnezeu. Ideea de divinitate supremă este, indiscutabil, implicată în complexul de trăiri ale unui credincios şi ea condiţionează manifestările conştiinţei sale. Există temeiuri pentru a susţine că însuşi mecanismul conştiinţei are la bază sancţiunea divină? Este suficient să analizăm cîteva situaţii elementare în care ideea de divinitate „11 opreşte pe om de la rău”, pentru a înţelege că această idee, precum şi sancţiunea religioasă nu sînt verigi indispensabile ale mecanismului psihologic al conştiinţei, chiar la oamenii credincioşi.

O femeie în vîrstă, care lucra într-un colhoz ca îngrijitoare de păsări, vine la conducerea colhozului ca să ceară vreo douăzeci de ouă pentru a-şi trata nişte musafiri. Cineva dintre cei ce-l aşteptau pe preşedinte îi spune în glumă: „De ce să ceri, doar eşti stăpînă acolo, puteai să le iei fără să ceri şi nimeni nu te-ar fi ştiut!” Femeia ripostează: „Nu fac eu asemenea fapte, am să mor curînd şi nu vreau să răspund în faţa lui Dumnezeu pe lumea cealaltă”.

Acest caz poate fi interpretat în diferite feluri. Unii ar spune: „Iată, religia a oprit-o de la o faptă rea”. Alţii ar putea remarca: „Faptul că s-a abţinut să facă rău de frica lui Dumnezeu, face

ca hotărîrea ei să-şi piardă valoarea morală”. Dar riguros vorbind, nici prima, nici cea de-a doua părere nu sînt exacte, deşi fiecare din ele conține un grăunte de adevăr. Gîndul la Dumnezeu a putut, într-adevăr, să stimuleze refuzul de a să-vîrşi o faptă rea şi în acelaşi timp să devalorizeze gestul din punct de vedere moral. Numai că motivul principal nu trebuie considerat frica de Dumnezeu, ci tocmai conştiința umană. Reprezentarea a ceea ce se cuvine a fi făcut, a demnității umane şi a respectului pentru sine au constituit baza reală, iar gîndul la Dumnezeu a fost mai curînd învelişul exterior în care s-a obişnuit omul să îmbrace aceste reprezentări. Cinstea, sin-ceritatea nu impun drept condiție indispensabilă a manifestării lor credința în Dumnezeu. Dimpotrivă, manifestarea pură a conştiinței este posibilă numai într-o formă liberă de orice idee religioasă. Conştiința oamenilor credincioşi se supune aceloraşi legi ca şi aceea a necredincioşilor, dar credinciosul se sprijină pe speranța de a fi plăcut lui Dumnezeu.

În adoptarea unei poziții şi în hotărîrea de a urma o anumită cale, gîndul la Dumnezeu îl întăreşte pe acela care nu găseşte suficient sprijin în sine însuşi şi în oamenii din jur. Cel ce este cu adevărat uman, nu are nevoie de această însuflețire religioasă. „Religia este necesară numai acelora ce nu sînt capabili să aibă sentimente umanitare”, susținea, pe bună dreptate, gîn-ditorul francez La Mettrie.

Condițiile istorice au format acea personalitate care se simte liniştită sub raport moral numai atunci cînd ajunge la convingerea că este unealta unei voințe superioare, că prin ea acționează ceva infinit mai valoros. Nevoia de a se închina la ceva sau la cineva înseamnă renunțarea omului la libertate. Iată de ce credința în Dumnezeu este una dintre formele de dezicere de sine şi de înrobire acceptată de bună voie.

Deşi foarte răspîndită, opinia că religia ar exercita o influență favorabilă asupra moravurilor este lipsită de orice confirmare practică şi poate fi calificată drept o prejudecată curentă,

În țările cu populație mai intens religioasă criminalitatea se menține, de obicei, la fel de mare en şi în țările în care libera cugetare şi ateismul sînt mai răspîndite.

Proporția credincioşilor şi a necredincioşilor din închisorile unei țari este aproximativ aceeaşi ca şi în întreaga populație.

Viciile şi delictele nu sînt generate de credință sau necredință, ci de cauze mai profunde de ordin social. Istoria a dovedit, convingător, că religia este incapabilă a eradica criminalitatea şi a îndrepta moravurile, întrucît demersul ei nu vizează cauzele fenomenelor condamnate de toată lumea, ci urmările lor.

O morală cu adevărat umanistă se dezvoltă numai pe terenul cunoaşterii ele către oameni a puterilor şi posibilităților lor şi serveşte la reconstrucția practică a lumii,]a întărirea solidarității umane şi la educarea unui om nou.

Învățăturile religioase despre morală au avut destul timp pentru a fi verificate în practică. Idealul etic creştin, constituit cu aproape două milenii în urmă, a influențat, fără îndoială, cultura, viața, moravurile şi psihologia aşa-numitelor popoare creştine. Care sînt calitățile şi particularitățile pe care omenirea contemporană le datorează acestui ideal? Ce a fost în stare să inoculeze oamenilor religia creştină în numeroasele veacuri de dominație?

Idealurile creştine nu au fost realizate nicăieri, niciodată, deşi s-ar părea că au existat toate condițiile pentru aceasta: atît protecția autorităților, cît şi monopolul ideologic. Nu s-a realizat nici cel puțin o apropiere de aceste idealuri, deşi biserica a folosit, pentru a-şi atinge scopurile, toate mijloacele imaginabile. Poruncile evanghelice ale iubirii, iertării şi altruismului au fost unanim recunoscute ca principii supreme ale relațiilor umane, dar în viață au continuat să predomine moravuri diametral opuse. Numai puțini au îndrăznit să ia atitudine împotriva doctrinei creştine, dar şi cei care trăiau strict după preceptele acestei doctrine erau tot atît de puțini. Biserica îi cinsteşte şi îi ştie pe nume pe aproape toți cei care au reuşit să trăiască potrivit credintei, dar istoria bisericii este o istorie a practicării zilnice a vrajbei, cupidității, războaielor, crimelor sîngeroase, prigoanelor şi exterminării în masă a celor de altă credință. Faptele sînt bine cunoscute, dar ele nu sînt încă suficient explicate. Înțelegerea sensului istoric al evenimentelor presupune o serie de condiții, şi în primul rînd considerarea acestor evenimente fără idei preconcepute. Medi-tînd la neccncordanța fatală dintre istoria creştinismului şi spiritul doctrinei lui, unii gînditori creştini n-au putut trage

decît concluzia că se manifestă o „lipsă de demnitate a creştinilor” în raport cu „demnitatea creştinismului”. Referirile la cazuri de denaturare a adevărului de care se fac vinovaţi unii, au devenit, după cum dovedeşte experienţa istorică, un procedeu obişnuit cu ajutorul căruia biserica încearcă să ocolească explicaţiile serioase şi răspunderea ce-i revine. Deşi întrebarea de ce denaturările învăţăturii creştine constituie regula, iar fidelitatea faţă de spiritul doctrinar excepţia se impune de la sine, religia o evită, ba mai mult, o ignoră, creînd falsa impresie că totul s-ar explica prin formula „lipsa de demnitate a creştinilor”. Or, această legătură dintre diferitele denaturări şi doctrina creştină – denaturări prezente în decursul veacurilor cu o persistenţă uimitoare în diverse zone ale globului terestru – nu trebuie explicată numai prin calităţile adepţilor, ci şi prin specificul doctrinei ca atare. Aceste denaturări ale credinţei sînt o expresie a înseşi „esenţei denaturate”.

Şi în zilele noastre, numărul celor ce se consideră creştini este destul de mare, dar puţini sînt cei care trăiesc potrivit preceptelor doctrinei creştine. Reprezentanţii religiei şi ai bisericii caută modele de viaţă trăită în credinţă în trecutul îndepărtat, cel mai adesea printre primii creştini, despre care însă avem informaţii destul de puţine şi nu întru totul autentice. Nu este exclus ca în comunităţile creştine timpurii zelul religios să fi fost mare, dar din informaţiile deţinute de istorie nu rezultă cîtuşi de puţin că moravurile acestor comunităţi erau apropiate ele cele propovăduite de evanghelii. S-ar putea pune, deci, absolut firesc, problema imposibili Ulii realizării, sub raport psihologic, a principiilor morale din Noul Testament...

Teologii înşişi admit, într-o anumită măsură, imposibilitatea practică a realizării integrale a poruncilor biblice atunci cînd vorbesc de înălţimea lor inaccesibilă, de înclinaţia firească a omului spre păcat şi de sacrilegiul de a tinde a fi asemenea lui Hristos în sfinţenie.

Pentru justificarea religiei, teologii nu ezită să calomnieze viaţa ca atare. Adevăratul merit al oricărei doctrine despre viaţă – cum este denumită şi evanghelia de către creştini – stă în aceea că ţine seamă de posibilităţile şi atitudinile oamenilor cărora li

se adresează şi prevede rezultatele concrete ale influenței sale. În caz contrar, doctrina respectivă nu ar trebui considerată un îndreptar în acțiune. Or, creştinii, vorbind despre înălțimea inaccesibilă a idealurilor lor, elogiază tocmai incapacitatea doctrinei lor de a schimba lumea. De altfel, o trăsătură specifică spiritului creştin este şi aceea de a considera neputința drept virtute şi a crede în ceea ce este absurd.

Desigur, problema valorii diferitelor idealuri nu se rezumă la posibilitatea sau imposibilitatea realizării lor. Frumosul utopic, irealizabil, poate avea un înțeles adînc, poate să înalțe sufletul şi să îndemne la fapte mărețe. Avem însă toate motivele să punem la îndoială influența benefică a idealului creştin. Ele ne sînt furnizate, în primul rînd, de practica creştină. Prigonirea, fără precedent, a celor de altă credință, a eterodocşilor, considerată astăzi „denaturare a spiritului sfintei evanghelii”, era neîndoielnic contrară idealurilor de dragoste, blîndețe şi iertare. Dar o simplă privire superficială nu poate sesiza legătura dintre duşmănia creştinilor față de eretici sau de cei de altă credință şi idealurile creştine. Fiind încredințată că deține, în exclusivitate, „lumina, şi adevărul”, credința creştină nu putea să nu insufie adepților ei vrăjmăşia şi ura față de tot ce stătea în calea triumfului său, indiferent dacă era vorba de altă credință, de ştiință sau de artă. „Sfînta scriptură” a fost aceea care le-a inspirat inchizitorilor sentimentul dreptății imuabile în acțiunea lor de stîrpire a tot ce nu corespundea „adevărului veşnic”. Spiritul creştinismului nu numai că le dădea acest drept, dar îi şi silea să o facă, asigurîndu-le o conştiință împăcată şi satisfacția datoriei împlinite. Pe terenul creştinismului au crescut, în mare măsură, spiritul intoleranței față de alte credințe, aversiunea față de ceea ce este original şi ura față de oricine nu se încadrează în cunoscuta definiție „oaia blinda din turmă”.

Care este, în prezent, influența religiei şi a moralei religioase asupra vieții şi moravurilor omeneşti? Situația este extrem de complicată.

Procesele care au loc în viața religioasă contemporană reflectă caracterul contradictoriu al relațiilor sociale şi nu pot fi înțelese decît în legătură cu acestea.

Cu toate eforturile politicienilor burghezi şi ale clericilor de a

apăra prestigiul religiei ca instituție socialmente necesară, procesul secularizării cuprinde sfere de viață tot mai largi. Dacă religiozitatea şi obligațiile legate ele ea erau considerate cîndva atribute de la sine înțelese ale vieții sociale şi personale, în prezent credința în Dumnezeu devine tot mai mult o chestiune a existenței individuale. Tentativele ideologilor burghezi de a menține rolul social de altădată al religiei şi al bisericii dau naştere adesea, în zilele noastre, unei religiozități de paradă, determinînd conştiința necesității de a te supune unei convenții uzuale. Credința sinceră şi profundă, căreia îi repugnă tot ce-i este străin, se ascunde astăzi, tot mai mult, în zona trăirilor individuale. Ea îşi găseşte expresie în credințele extraconfesionale ale susținătorilor religiei etice, care atribuie religiei reprezentările lor strict personale despre ordinea morală a lumii, despre sensul suprem al Universului şi despre sursa valorilor spirituale.

Gomparînd aceste fenomene cu spiritul bigot al evului mediu, nu putem să nu conchidem că religia îşi pierde tot mai mult capacitatea de a fi unul dintre factorii de reglare a vieții sociale. Acest lucru nu poate fi mascat nici de aşa-numi-tele „boom-uri” religioase din secolul al XX-lea, nici ele intensificarea bruscă a activității de cult, a frecventării bisericilor sau de procentul destul de ridicat al celor care răspund afirmativ la întrebarea „credeți în Dumnezeu?”. Asemenea fenomene nu pot ascunde esența proceselor actuale – modificarea ireversibilă a vieții religioase.

Încă L. Feuerbach, caracterizînd religiozitatea epocii sale, scria: „Religia a dispărut, fiind înlocuită, chiar la protestanți, prin iluzia religiei, biserica, al cărei scop este de a insufla mulțimii ignorante şi oarbe ideea că credința creştină mai există încă... Credința lumii actuale este o credință imaginară, neîncrezătoare în ceea ce, chipurile, crede; este o necredință nehotărîtă şi insuficient conştientă... Tot ce şi-a trăit traiul în materie de credință trebuie să trăiască în opinia oamenilor; tot ce a încetat a mai fi sfînt ca atare trebuie, cel puțin, să aibă aparența de sfințenie...”2. Şi tot el adaugă: „Care este cel mai bun indiciu al faptului că religia nu mai are resurse interioare? Ajutorul pe care i-l oferă potentații acestei lumi pentru a o pune din nou pe picioare”3.

În secolul al XX-lea, S. Freud remarcă: „De fapt, omul se străduieşte numai… să se încreelin-ţeze pe sine şi pe alţii că urmează dogmele religiei, dar în realitate s-a eliberat demult de autoritatea ei. Cînd este vorba de probleme privitoare la religie oamenii devin nesinceri, păcătuind faţă de exigenţele corectitudinii intelectuale”4.

Caracterizarea dată de Feuerbach coincide, în multe privinţe, cu observaţiile de mai tîrziu ale lui Freud. În zilele noastre, tendinţa către credinţă, oricît ar părea de paradoxal la prima vedere, este stimulată de necredinţă, derivînd din insatisfacţia generată de necredinţă şi de nihilismul moral care, adesea, o însoţeşte.

Dorinţa de a crede şi credinţa autentică nu sînt unul şi acelaşi lucru. Dorinţa de a crede duce la autoamăgire. În secolul nostru, credinţa naivă, care nu caută o fundamentare, devine imposibilă. Probitatea intelectuală impune refuzarea religiei. Starea de dezorientare morală, prăbuşirea încrederii în valorile tradiţionale şi în temeiurile societăţii, profunda nemulţumire de sine şi de realitate – toate aceste consecinţe ale crizei întregului sistem capitalist împing o parte a populaţiei ţărilor capitaliste dezvoltate la căutarea în religie a izbăvirii de suferinţe şi neînţelegeri. Religia apare acestei categorii de oameni ca o soluţie încă neîncercată, o posibilă cale de obţinere a echilibrului interior, a orientării morale şi a îndepărtării de rău.

Interpretarea religioasă a sensului vieţii părea singura posibilă, ca alternative fiind considerate în mod eronat hedonismul, care respinge orice valori, nihilismul moral. Pierderea credinţei religioase este echivalentă în acest caz cu pierderea sensului existenţei. Omul e conştient de sensul vieţii sale, de valoarea sa numai atunci cînd simte că prin el se realizează ceva incontestabil valoros.

Speranţele care leagă realizarea deplinei bună-stări şi a înfloririi societăţii de dezvoltarea ştiinţei, tehnicii, educaţiei trec în momentul de faţă prin grele încercări. În condiţiile realităţii capitaliste devine tot mai evident că realizările de seamă ale ştiinţei şi tehnologiei, dezvoltarea extraordinară a forţelor de producţie şi chiar, într-o anumită măsură, creşterea concomitentă a nivelului de trai material şi a gradului de instrucţie nu sînt încă suficiente pentru îmbunătăţirea reală a

situației omului în societate. Ceea ce ştiința nu este în stare să ofere oamenilor, le oferă religia – iată părerea unei anumite părți a intelectualității burgheze, dezamăgite de urmările pe plan social ale revoluției tehnico-ştiințifice. Religia este propusă ca mijloc de asanare morală a societății şi ca bază a dezvoltării spirituale a personalității.

Sînt semnificative tentativele de a găsi în religie un mijloc de psihoterapie individuală, o cale de a scăpa de nemulțumirea de sine şi de absența apăsătoare a unor „temeiuri”, a unei „idei dominante” etc. Aceasta face ca în țările occidentale să se observe o anumită atracție pentru doctrinele exotice, adesea de proveniență orientală, precum tantrismul, budismul-zen ş.a. N.A. Ber-deaev spunea că religia „a devenit o instituție terapeutică, la care recurg unele suflete pentru a se vindeca”.

Recunoaşterea doctrinei morale religioase nu înseamnează, însă, că ea exercită o influență cît de cît serioasă asupra vieții şi moravurilor. Slujitorii cultelor admit că „niciodată frecventarea bisericilor nu a fost atît de asiduă, iar influența lor atît de scăzutăi”.

Predominanța componentei morale în conținutul religiozității contemporane nu dovedeşte însă intensificarea, ci diminuarea evlaviei, a credinței religioase în sensul exact al termenului. Riguros vorbind, oamenii cred nu atît în Dumnezeu, cît mai curînd în idealurile morale. Zelul religios, în forma lui pură, nu a coincis cîtuşi de puțin cu autoperfecționarea morală. Fanatismul religios îşi trăgea seva exclusiv din ideea de slujire fără margini a lui Dumnezeu. În numele Domnului, fanatismul era capabil de orice crimă împotriva dreptății şi umanității. Odată cu întoarcerea bisericii spre problemele pămînteşti şi. promovarea unei etici sociale în teologie şi în predicile bisericeşti, se creează impresia că religia este doar un înveliş pentru morală, că ea va dispărea cu timpul, lăsînd în urma sa doar învățătura morală. Asemenea previziuni au fost formulate încă în secolul al XlX-lea.

Trebuie să menționăm, totuşi, că creşterea ponderii moralei în teologie şi, în general, în conştiința religioasa contemporana nu este O tendință absolută. Larga răspîndire a misticismului ex-trabisericesc, a magiei, a tot felul de superstiții, a ghicitului şi prezicerilor etc. dovedeşte existența şi unei alte tendințe

(concomitent cu eticizarea religiei). În căutările mistice se simte, de fapt, un început religios în forma cea mai directă, a-mintind parcă de cele mai timpurii forme ale religiei. Aceasta îndreptăţeşte presupuneri (opuse afirmaţiilor despre „înghiţirea” iminentă a religiei de către morală) că elementul religios, care a coexistat timp îndelungat cu filosofia, ştiinţele şi morala căutînd să le domine, se va separa de etică şi va apărea în forma lui pură, de sentiment instinctiv al legăturii omului cu infinitul cosmic, ca o deschidere spre sferele transcendente.

Fireşte, nici una din aceste supoziţii nu se regăseşte într-un proces obiectiv corespunzător, dar ele reflectă, într-o anumită măsură, tendinţele contradictorii ale conştiinţei religioase contemporane. În fond, este vorba de faptul că amplificarea rolului elementului moral din conştiinţa religioasă este însoţită de adîneirea secularizării practice a moralei. Morala din interiorul conştiinţei religioase devine un ferment tot mai liber, mai autonom. Aceasta se simte net în abordarea problemei sancţionării moralei. Dacă, mai înainte, se considera că „Dumnezeu a poruncit, iar noi sîntem datori să îndeplinim porunca lui”, în prezent accentul se pune pe sancţionarea directă a moralei de către vocea interioară a conştiinţei. Dacă, în trecut, poruncile „erau cunoscute” de la Dumnezeu, astăzi „se ia cunoştinţa” de Dumnezeu prin intermediul poruncilor. Larga utilizare a „argumentelor morale” în teologia contemporană nu este numai un procedeu şi un subterfugiu. În această privinţă, teologia teoretică nu face decît să reflecte modificările reale din conştiinţa religioasă, şi anume procesul de eliberare a moralei din lanţurile religiei.

Slăbirea legăturii, odinioară rigide, dintre Dumnezeu şi porunci, concentrarea atenţiei asupra problemelor moralei atestă faptul că criza internă a religiei a atins un nivel la care cedează însăşi legătura solidă dintre cele mai importante componente ale sale – ideea de supranatural şi doctrina morală. Evident, tendinţa de secularizare a moralei este un simptom sigur că religia e bolnavă de moarte. E pusă în cauză însăşi esenţa ei.

»

;,Dumnezeu a murit” – această cunoscută sentinţă capătă o tot mai mare veridicitate. Oare omul contemporan poate crede

în Dumnezeu?

Există, desigur, încă mulți oameni care, cu tot nivelul actual al învățămîntului şi culturii,, cred în Dumnezeu. Întrebarea este însă dacă credința poate fi în consonanță cu exigențele probității intelectuale şi cu metodele ştiințifice actuale de gîndire? În zilele noastre nu mai este admisibil să se creadă „din neştiință”, a trecut timpul „sfintei simplicități”. Teologul protestant D. Bonhoeffer, care a exercitat o influență deosebită asupra gîndirii religioase a secolului nostru, a avut tăria de a recunoaşte că Dumnezeu, ca ipoteză naturalist-ştiințifică, filosofică şi morală, a fost depăşit şi că un om care gîndeşte onest nu mai poate crede într-un Dumnezeu transcendent5. Pentru Bonhoeffer şi continuatorii săi problema se rezumă la salvarea a ceea ce este pămîntesc, imanent lumii, a semnificației istorice a religiei creştine. Numeroşi teologi, preoți şi credincioşi din zilele noastre înclină către o interpretare a religiei de pe poziții pur etice. Reprezentările religioase tradiționale despre iad şi rai, îngeri şi demoni, miturile despre facerea lumii şi căderea în păcat a primilor oameni sînt reinterpretate ca metafore ale unor realități psihologice şi morale. Creştinismul „demitologizat” este considerat, în esență, numai o doctrină morală „perfectă” şi „înălțătoare”, imperativele ei fiind iubirea, iertarea, primatul vieții spirituale asupra celei materiale etc.

Renunțarea la ideea unei lumi transcendente este, în fond, lepădare de religie. În acest caz, nu mai avem de-a face cu o teologie, ci e vorba de o semiteologie/semietică, fapt asupra căruia atrage atenția atît critica de la dreapta – de pe poziții fundamentaliste tradiționale, cît şi critica de la stînga – de pe pozițiile ateismului. Pe de altă parte însă, interpretarea etică a religiei creştine păstrează şi exaltă ceea ce constituie de fapt esența învățăturii creştine. Interpretarea etică a religiei întîmpină însă şi o altă dificultate, mai mare: ea trebuie să răspundă la întrebarea dacă sensul moral al religiei poate fi menținut fără credința într-o divinitate transcendentă şi în nemurirea sufletului. Pierzîndu-şi suportul în domeniul transcendentului, morala îşi pierde, inevitabil, odată cu aureola sanctității, autoritatea bazată pe caracterul necondiționat, indiscutabilă şi obligatorie. Cerințele ei, ca orice alte dispoziții

şi precepte umane, se supun acum judecății rațiunii, criticii şi necesită o fundamentare.

Dacă se renunță la sancțiunea religioasă a moralei, atunci, în principiu, pot fi şi trebuie verificate justețea şi temeinicia opiniei publice şi a tradițiilor care veghează la respectarea comandamentelor morale. Înțelegerea caracterului rationa] al unor reglementări sociale (de exemplu, a interdicției de a fura) nu garantează – cum rezultă din experiență – respectarea lor. Omul săvîrşeşte multe împotriva convingerilor sale, sub imperiu] unor impulsuri. Dacă el îşi pierde credința în caracterul sacru, de nătăgăduit al exigențelor morale, îi rămîne doar să se ferească de oprobriul public şi de pedeapsă. Dar lucrul cel mai important este că în condițiile societății bazate pe exploatare nici nu se poate demonstra în mod rațional că respectarea cutărei norme este folositoare pentru toți şi pentru fiecare în parte. Ce poate spune rațiunea în sprijinul normelor moralei creştine, morală care are, neîndoielnic, caracter de clasă şi contribuie, obiectiv, la menținerea temeiurilor unei societăți nedrepte? Lipsită de sancțiunea religioasă, morala religioasă nu are, practic, şanse să-şi afle o justificare rațională care să-i convingă pe oameni şi să-i stimuleze psihologic pentru îndeplinirea cerințelor ei. Ce forță ar putea impune respectarea principiilor vechii morale, dacă s-a pierdut credința în caracterul lor supranatural şi suprarațional? Se înțelege că necredincioşii care şi-au pierdut credința pot foarte bine să fie virtuoşi în înțelesul creştin. Dar ei sînt aşa în pofida necredinței lor, datorită dominației anterioare a religiei şi direcționării religioase de veacuri a propriilor sentimente, judecăți de valoare şi imperative, care continua să acționeze cu forța inconştientului.

Dar pe lingă conținutul îngust de clasă, morala creştină nu cuprinde şi simple norme de moralitate şi dreptate? Ba da, numai că în condițiile realității burgheze contemporane chiar şi aceste norme elementare capătă un înțeles aparte, contribuind, în esență, independent de intențiile individului, la păstrarea întregului, a principalelor temeiuri ale unei lumi depăşite. P. Tillieh, un renumit teolog protestant, remarca judicios că idealurile democrației, egalității şi dreptății, precum şi principiile morale şi juridice care decurg din „Bill-ul drepturilor” au

devenit „o ideologie necorespunzătoare”, utilizată pentru susținerea „unor instituții şi autorități în descompunere”6. În anumite condiții, chiar şi normele cele mai simple îşi pierd semnificația originară.

Într-adevăr, porunca „să nu furi” nu împiedică exploatarea şi jefuirea celor ce muncesc, ci mai curînd atentatul ia proprietatea privată, adică la exproprierea bunurilor jefuite.

Clasele dominante ar dori ea cei ce muncesc să fie harnici, cinstiți, disciplinați, să respecte legea şi ordinea, iar în realizarea acestui țel ele aşteaptă şi sprijinul religiei. În majoritatea țărilor occidentale se apelează curent la morala creştină, care, în variantele ei oficiale, este o formă a moralei burgheze dominante, promovată în instituții sociale şi de stat, în familie, în scoală etc. Trebuie să menționăm, de asemenea, că, deşi statul are nevoie de religie pentru sancționarea reglementărilor stabilite, el este departe de a susține orice religiozitate sau organizație de cult, ci numai pe cele care contribuie la realizarea scopurilor statului respectiv. Stau mărturie în această privință întreaga istorie şi evenimentele ce au loc în zilele noastre.

Timp de secole morala creştină – în versiunea ei feudală, iar mai tîrziu în cea burgheză – a propovăduit uitarea de sine, abnegația şi iertarea pentru dobîndirea împărăției cerurilor, împiedi-cîndu-i pe oameni să vadă conexiunea reală a cauzelor şi efectelor, obligîndu-i să creadă în valori fictive.

Cînd însă veşmintele religioase ce îmbrăcau morala sînt date la o parte şi cînd se împrăştie ceața ideologică ce ascundea interesele egoiste ale claselor dominante, se constată că nu mai există temeiuri pentru a urma acel ceva ce era considerat sacru. Lipsită de suportul ideologic, morala burgheză nu poate rezista. Ea se prăbuşeşte pentru că nu mai are nici forța lăuntrică, nici sprijinul religiei. Cerințele ei nu pot fi fundamentate rațional. Sarcina „justificării binelui” devine, în acest caz,'irealizabilă.

*

Nihilismul occidental contemporan este un fenomen complex şi eterogen. El nu poate fi considerat ca amoralism – un tip de imoralitate practică. Nihilismul este, înainte de toate, un punct de vedere, o atitudine existențială. Cel mai adesea amoralismul

nu este o consecință a negării teoretice a valorilor, mai mult, poate să nu fie legat de aceasta, îmbinîndu-se cu credința în Dumnezeu. Nihilismul presupune depăşirea atitudinii tradiționale față de valori (considerate ca absolute şi veşnice), atitudine care, în esență, are un caracter superstițios sau religios. În acest sens, nihilismul semnifică ruptura cu ideologia dominantă, eliberarea de înşelăciunea ideologică. Totodată, nihilismul vădeşte imposibilitatea găsirii unei opțiuni existențiale pozitive şi se asociază cu convingerea că viața nu are, în general, nici un sens. Cel mai frecvent se întîlneşte o formă inconsecventă şi incompletă de nihilism. În zilele noastre sînt destul de mulți cei care nu pot spune nici da, nici nu despre credința sau necredința lor, nu au destulă putere nici pentru a crede, nici pentru a nu crede. M. Heidegger a denumit această stare de spirit „dedumnezeire”.

„Unde-i aici principiul rațional? Cine a orîn-duit astfel totul?... Acum nici ea nu mai ştie dacă crede sau nu în Dumnezeu. Cîndva, avea o părere fermă în această privință – «da sau nu », dar a uitat care anume” – aşa gîndeşte despre sine Sally, eroina povestirii *Hai să ne căsătorim* de? J. Updike, o tînără americancă din clasa „de mijloc”. O altă eroină este Ruth, fiică de preot: „Pentru ea, religia şi-a pierdut demult semnificația. Cînd era mică, se ducea la biserică fiindcă aşa era obiceiul, acum însă, de cum ajunge în biserică o cuprinde un fel de slăbiciune, de dezorientare, un sentiment de vinovăție”8. Atitudinea față de religie este în strînsă corelație cu atitudinea față de morală: „Se prea poate ca nenorocirea noastră să fie faptul că trăim la apusul vechii morale: ea e capabilă încă să ne chinuiască, dar nu ne mai poate susține”9.

Apărătorii religiei corelează nihilismul şi decăderea moravurilor cu răspîndirea necredinței, considerînd că în aceasta rezidă răul. Desigur, nihilismul înseamnă refuzul credinței în Dum-

7”Inostrannaia literatura”, 1979, nr. 7, p. 146.

nezeu şi în valorile morale, dar nu încape îndoială că una dintre cauzele nemijlocite ale nihilismului contemporan este tocmai inconsistența evidentă, criza, prăbuşirea prestigiului religiei. Dumnezeu era izvorul şi sancțiunea moralei, sin gura instanță care îl ferea pe om de conştiința nonsensului vieții.

Odată cu năruirea credinței în Dumnezeu, este firesc ca multor oameni viața să le pară lipsită de sens, iar valorile morale – lipsite de o justificare reală.

Ivan Karamazov a devenit nihilist tocmai pentru că n-a putut găsi o justificare credinței, concepției lui despre lume bazată pe credință, înseşi orînduirii lumii. Ideile sale sînt un dialog cu Dumnezeu. Nu este încă acel ateism care deja nu mai vorbeşte despre sine ca despre ateism. Convingerea că totul este permis reprezintă reversul atitudinii creştine. Ivan şi evlaviosul său frate Alexei sînt copiii aceluiaşi tată. În această accepție, nihilismul este un produs al religiei înseşi, o consecință a descompunerii ei. Se înțelege că această corelație nu poate fi considerată izolat. Procesele ce au loc în sfera religios-morală a conştiinței sînt o componentă inalienabilă a vieții spirituale şi practice a societății – şi din acest punct de vedere trebuie analizate.

Evident, criza valorilor este legată de faptul că civilizația burgheză occidentală s-a degradat, atît din punct de vedere economic (dacă ne referim la bilanțul general al rezultatelor pozitive şi negative ale modului de producție capitalist, con-siderînd rezultatul final raportat la om, la societate şi la natură, şi nu numai nivelul ca atare al productivității muncii şi tehnologiei), cît şi din punct de vedere spiritual. Dacă inițial această civilizație a fost purtătoarea unor idei de înnoire morală şi socială, de regenerare a omului şi de restructurare rațională a societății, în prezent înțelegerea naturii vicioase a lumii şi a omului anihilează speranțele şi spulberă iluzi:le.

Ironia şi cinismul de astăzi reprezintă o grimasă malițioasă a istoriei la adresa idealurilor înşelate. Terenul secătuit nu mai produce valori noi sau idei mărețe care să-i îndrume pe oameni şi să le dea speranța înnoirii. An de an, viața socială devine tot mai contradictorie şi mai confuză. Dificultățile şi problemele care apar sînt tot mai numeroase în raport cu forțele şi mijloa-cele de rezolvare. Totul este mai complicat, totul devine o problemă, iar problemele nu pot fi rezolvate, deci trebuie să trăieşti cu ele...

A decăzut mult şi continuă să se năruie prestigiul economic şi moral al guvernelor din țările lumii imperialiste. Oameni de stat sînt implicați în afaceri penale, corupție şi aranjamente inco-

recte, în aceste condiții, credința în triumful apropiat al rațiunii şi al dreptății pare naivă, dacă nu chiar desuetă. Ideile lui Hegel şi ale altor gînditori din trecut cu privire la instaurarea unui imperiu al rațiunii, a statului rațional nu se justifică; în schimb se „verifică” pe deplin predicțiile sumbre ale lui F. Nietzsche cu privire la nihilism. Scad.e încrederea nu numai în viața socială, ci şi în cea personală. Idealul unei vieți elevate este pus la îndoială, nu atît din punctul de vedere ai accesibilității, cit, mai ales, al înseşi fundamentării lui. Omul pierde credința în propria sa valoare. Violența, cruzimea, destrăbălarea pot exista numai în condițiile lipsei de respect pentru sine.

Predominarea aprecierilor negative față de principalele manifestări ale vieții individuale şi sociale devine un simptom relevant al decăderii; atributele depreciative sînt dominante, iar ideile pozitive nu prezintă încredere. „Dumnezeu a murit”, dar omul nu a renăscut. Dimpotrivă, se vorbeşte tot mai des despre „moartea poporului” şi despre descompunerea individului.

În lucrările sociologilor occidentali apar de regulă -- drept cauze ale pericolului apocaliptic care amenință omenirea – trei „monştri”: scientismul, tehnicismul şi consumatori smul. Putem fi de acord cu această constatare, dar se impune să mergem mai departe şi să recunoaştem că toți cei trei „monştri” au fost zămisliți de acelaşi pintec: ei au apărut pe lume din adîncurile modului de producție capitalist.

Atitudinea pragmatică față de cunoaştere, față de viața spirituală, transformarea ştiinței într-o variantă a muncii industriale, iar a produselor ei (şi ale artei) în marfă au fost de la bun început periculoase, implieînd unilateralitatea dezvoltării civilizației. Încă Petrarca vorbea despre marea importanță a ştiințelor umaniste, a studierii omului şi a problemelor lui, avertizind, profetic, asupra pericolului unei abateri în dezvoltarea ştiințelor şi a instrucțiunii – orientare denumită astăzi „fizicalism” –, al abaterii întregii culturi spre practicism îngust, spre sărăcire spirituală. Dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție pe baza ştiințelor naturii stimulate de economia capitalistă a generat scientismul – încrederea în atotputernicia ştiinței, în posibilitățile şi dreptul ei de a determina viața omului, de a reglementa existența societății şi a individului. Succesele tehnicismului au condiționat apariția

idealurilor tehnocratice.

Caracterul burghez al consumului, condiționat în ultimă instanță de legea cererii şi ofertei, a dat viață şi spiritului consumatorist. Ei este rezultatul capitalismului ajuns la maturitate, psihologia lui, scopul lui intrinsec. Forța de contagiune a consumatorismului este uriaşă. Ea înăbuşă şi îşi aserveşte toate celelalte aspirații umane. În aceste condiții, sporirea trebuințelor nu este în folosul omului, dimpotrivă, face viața mai grosieră, mai săracă. Prestigiul consumului este atît de ridicat, încît oamenii nu se mai jenează unii de alții cînd e vorba să-şi dezvăluie dorințele şi pasiunile nesățioase. Sfera a ceea ce este ruşinos se restrînge. Ceea ce încep să ascundă oamenii este absența dorințelor şi a mijloacelor de satisfacere a acestora, insuficiența operativității în procurarea bunurilor, în depăşirea celorlalți.

Viața interioară desfăşurată în aceste condiții duce la o stare spirituală morbidă şi în cele din urmă ia fenomene fiziopatoiogice care, în prezent, au tot mai des un caracter psihogen. În esență, psihologia ' consuma toristă este, desigur, ateistă. Dar acest ateism trebuie considerat inferior anumitor tipuri de religiozitate, care în alte vremuri puteau constitui o formă general accesibilă de apropriere a unei vieți spirituale şi au fost, nu o dată, sursă de inspirație creatoare, o formă de protest social, stimulau eforturile de autorepri-mare şi autocontrol şi generau pilde de vitejie – uneori inutile sau chiar dăunătoare, dar care demonstrau potentele colosale ale voinței umane. Spiritul consumatorist nu creează nimic, el generează numai setea de consum, fără a fi capabil să ofere nici îndestulare, nici satisfacție.

Energia şi capacitățile omului, negăsind o aplicare adecvată, se irosesc în zadar, generînd o profundă insatisfacție. Protestul împotriva con-sumatorismului şi nihilismului explică, într-o anumită măsură, gravitația unei părți a populației țărilor capitaliste spre religie ca izvor al vieții spirituale şi al moralității.

Cînd vorbim de teologia creştină contemporană, inclusiv de teologia morală, trebuie să menționăm o serie de trăsături caracteristice pentru majoritatea orientărilor ei. În primul rînd, teologia creştină din zilele noastre încearcă să-şi pună de acord

pozițiile cu știința și filosofia. Drept consecință, științele naturii și, în primul rînd, biologia și fizica, precum și direcțiile fundamentale ale filosofiei burgheze influențează sensibil caracterul teologiei și al filosofiei religiei. O altă particularitate a doctrinelor teologice contemporane o constituie orientarea lor spre problemele sociale actuale, activizarea lor pe plan social-politic. Acest lucru este valabil atît pentru biserica protestantă cît și pentru cea catolică. Ideea de bază a Conciliului Vatican II în problema locului bisericii în lumea contemporană a subliniat necesitatea participării creștinilor la crearea unei lumi noi, pe măsura demnității umane. Creștinii sînt „oameni ai lumii” și de aceea trebuie să construiască, laolaltă cu toți oamenii de bunăvoință, o lume mai bună, „un pămînt nou”. Reprezentanții catolicismului cornbat tendința de transferare a religiei exclusiv în sfera moral-psihologică, de retragere a ei în forul interior al omului. Apelul la activism social, promovarea ideii de îndatorire morală a creștinilor de a participa activ la viața socială cer în condițiile actuale conducătorilor bisericii să-și precizeze atitudinea față de principalele ideologii ale contemporaneității, să-și formuleze un program social-politic propriu. Toate acestea îi pun într-o situație dificilă. Trista experiență a condamnării ideologiilor revoluționare a dus biserica la pierderea unui mare număr de credincioși. Ideologii catolicismului încearcă unele manevre abile. Învățătura creștină nu ar fi, chipurile, ideologie, pentru că nu formulează imperative concrete privind activitatea politică a adepților săi, nu le spune ce să întreprindă „acum și aici”, ci lasă pe umerii lor întreaga povară a deciziei. Ambiguitatea și inconsecvența acestei poziții sînt evidente. Pe de o parte, se subliniază că credinciosul își poate realiza credința și moralitatea numai prin participare la viața social-politică și că teologia creștină trebuie să aibă, întotdeauna, caracter politic, iar etica unul social. Pe de altă parte, se respinge, în principiu, însăși posibilitatea stabilirii unor scopuri concrete sau a unui program de acțiune corespunzătoare creștinismului. Formulelor abstracte ale umanismului creștin, poruncilor evanghelice nu li se conferă un conținut istoric concret. Este greu de presupus ca ideologii catolicismului să conteze pe vreun succes al chemării la

activism social fără un program de acțiune concret; ei au pretenții minime, şi anume să nu se compromită prin susținerea fățişă a unor regimuri reacționare, perimate şi a ideologiilor respective.

Pluralismul teologiilor din cadrul bisericii protestante a fost întotdeauna mai evident decît în catolicism. În sinul evanghelismului s-au format orientări care au exprimat în modul cel mai clar cotitura gîndirii creştine spre problemele pămîn-teşti şi tendința de a prezenta însăşi credința religioasă ca pe o forță fundamentală de înnoire socială. „Teologia revoluției”, „teologia speranței”, „teologia politică” apărute în anii '60 văd principala obligație morală a omului în participarea activa la transformarea realității. J. Molt-mann, autorul „teologiei speranței”, scrie că religia trebuie să se pătrundă de spirit revoluționar, că ea va prinde puteri „dacă va înceta să mai fie o evadare în altă lume din fața contradicției chinuitoare dintre existență şi esență, dacă nu va mai servi la susținerea spiritului de smerenie şi supunere în fața suferințelor”. Ideologii religiei îşi dau seama că omul contemporan e apăsat de grijile acestei lumi şi nu mai crede în viața veşnică de după moarte. Sensul existenței lui trebuie găsit în lumea aceasta: „Acum şi aici şi nicăieri altundeva”. Ca urmare, noua teologie încearcă să elaboreze şi un nou concept de divinitate, întrucît dumnezeu, ca putere transcendentă, „a murit”, el trebuie descoperit în viața însăşi, ca o putere ideală supremă care dă sens vieții.

Demitologizarea creştinismului, înlăturarea credinței în minuni şi în lumea cealaltă, transformarea divinității supreme într-o dimensiune istorică de către noile forme de ideologie protestantă au împins pînă la ultima limită logica dezvoltării religiei creştine. Dincolo de aceasta nu se mai poate merge. Dar chiar şi ceea ce propun aceştia astăzi drept religie nu mai poate fi considerat ca atare în adevăratul înțeles al cuvîntului.

Învinuirea de ateism a teologilor modernişti nu este total lipsită de temei. Un singur pas îi mai desparte de ateism. Dar esențialul constă în faptul că predica moralizatoare creştină nu poate fi salvată prin suprimarea credinței în lumea cealaltă.

Lipsită de spiritul transcendenței, morala creştină îşi pierde, inevitabil, puterea. Întreaga etică evanghelică a fost întemeiată pe condamnarea lumii şi înălțarea omului prin îndepărtarea lui

de rău, de lumea cufundată în rău. Dacă însă credința în lumea cealaltă dispare, iar acțiunea de transformare a lumii devine principala îndatorire a” creştinului, se năruie întregul eşafodaj, în primul rînd sub raport psihologic. Odată cu lumea de dincolo, se evaporă, inevitabil, însuşi spiritul moralei creştine, cu toate încercările de a-l salva. El a existat numai în măsura în care pentru conştiința oamenilor antiteza dintre „pămînt” şi „cer” era o realitate. Crahul credinței într-o lume transcendentă este ultima pierdere. Rămîne numai lumea aceasta, a cărei condamnare nu dispare, ci, dimpotrivă, sporeşte. Lumea pervertită nu poate avea justificare şi nu există nici ieşire din ea, nici salvare în „alte sfere”, în transcendent.

Această lume continuă să fie păcătoasă şi plină de vicii, dar nu mai există nici Judecata de apoi, nici motive de a spera că poruncile moralei creştine şi-ar păstra puterea de atracție şi de seducție. Esența lor era legată de autodedublarea lumii; o latură a lor era îndreptată spre lumea reală, iar cealaltă spre transcendent. Îmi iubesc aproapele, îi iert pe duşmanii mei, suport cu răbdare suferințele, nu pun la inimă treburile lumeşti, trăiesc în credință, speranță şi iubire, numai pentru că în acest fel îmi pot păstra sufletul curat, mi-l pot mîntui şi pot afla drumul spre cer. Se înțelege că o asemenea stare de spirit este posibilă numai dacă există credința în Judecata de apoi şi în nemurirea sufletului. Majoritatea conducătorilor bisericii catolice şi ai celor protestante sînt conştienți de pericolul ce amenință ideologia religioasă în condițiile alunecării ei totale în zona intereselor lumeşti şi a transformării ideii de divinitate. Ei iau atitudine împotriva inovațiiloi periculoase care conferă grijilor lumeşti o importanță în sine şi se opun transformării religiei în etică. Una dintre principalele lor preocupări constă în reabilitarea şi apărarea divinității transcendente ca autoritate de sancționare a moralei. În această încercare ei se confruntă inevitabil cu contradicții de neînvins pentru teologie: Dumnezeu, ca izvor al moralei şi ca autoritate de sancționare a acesteia, îi răpeşte omului libertatea de opțiune asupra faptelor sale.

Sancțiunea supremă a poruncilor religioase le privează de orice merit moral, iar încercarea de a renunța la această

sancțiune este, de asemenea, infructuoasă. Gîndirea religioasă cunoaşte de mult această contradicție, dar în actuala epocă de criză ea este resimțită deosebit de acut şi capotă o importanță reală – soluțiile alternative nu rezistă la proba vieții. Teologii nu pot propune soluții cît de cît mulțumitoare la problemele ce le stau în față. Eforturile lor sînt orientate mai ales spre adaptarea gîndirii morale religioase la epoca noastră şi la frămîntările ei.

ATEISMUL ŞI MORALA

Oraul trebuie numai să se cunoască pe Bine, să raporteze toate relațiile de viață la sine, să le aprecieze potrivit ființei sale, să rînduiască lumea cu adevărat omeneşte, potrivit cerințelor naturii sale, şi atunci el va fi dezlegat enigma timpului nostru.

F. Engels

Din cele mai vechi timpuri, procedeul preferat de discreditare a ateismului a fost învinuirea de amoralitate. Fundamentarea moralei nu ar fi, chipurile, posibilă în afara religiei. Mai mult, nu rareori se consideră drept cauză a atitudinii negative față de religie dorința oamenilor de a trăi după bunul lor plac, fără nici un fel de obligații.

Incontestabil, cauzele de ordin moral – aspirația oamenilor la libertate şi independență, revolta împotriva ipocriziei şi slugărniciei – au avut şi mai au încă un rol esențial în geneza şi răspîn-direa concepțiilor ateiste. Religia şi biserica au furnizat suficiente motive pentru o atitudine negativă față de ele pe plan moral. De prea multe ori nedreptatea a fost consfințită în numele Domnului.

S-ar părea că, în vremurile de azi, învinuirea ateismului de inconsistență morală ar trebui să cadă de la sine. Practic, problema este rezolvată de însăşi existența societății noastre, a cărei majoritate o formează ateii. Şi totuşi, în multe țări capitaliste se menține încă o atare conjunctură încît o declarație de ateism pune în pericol reputația şi poziția omului în soecietate. În pofida faptelor, cercurile ostile ideilor comunismului continuă să susțină teza perimată că fără dum-nezeu nu există morală şi că orînduirea comunistă este lipsită de temeiuri morale.

Din păcate, aceste acuzații neîntemeiate sînt împărtăşite adesea şi de simpli credincioşi. J. Boulier, un abate de

orientare progresistă, onest în gîndire, constată cu amărăciune: „Astăzi, în toate cercurile, vedem, practic, un gen de coaliție universală, de sfîntă alianță, care, invocînd ateismul marxist, respinge coexistența. Pe de o parte, o asemenea atitudine, susținută uneori prin anateme, pune în afara legilor umane milioane de oameni, reuniți în state şi partide comuniste; pe de altă parte, provoacă la milioane de credincioşi o stare de teroare sacră, un amestec de teamă şi ură”1.

Politicienii şi ideologii burghezi invocă adesea, în lupta împotriva comunismului, primejdia ateismului, care ar implica negarea moralității. Acesta este atuul lor, şi trebuie să recunoaştem că îl folosesc uneori cu destul succes. Iată un exemplu. Un ziarist sovietic discuta cu un negru în vîrstă despre discriminarea rasială din S.U.A. Acesta recunoaşte că nutreşte sentimente de simpatie pentru Uniunea Sovietică şi idealurile ei şi că ar fi liniştit în privința viitorului copiilor şi al nepoților săi dacă aceştia ar trăi în Uniunea Sovietică. Totodată, însă, declară că nu vrea să devină comunist, deoarece comunismul înseamnă ateism.

Nu rareori, unii oameni educați în spiritul ideilor religioase au impresia că ateii sînt lipsiți de multe din sentimentele şi emoțiile morale pe care cei dinții Ie prețuiesc şi care, potrivit înțelegerii lor, sînt legate de credința în Dumnezeu. Există, de asemenea, părerea că filosofia ateistă nu poate propune omului nimic mai înălțător decît o permanentă şi vană preocupare pentru bunuri materiale, confort şi desfătare.

Cercetări te arată că chiar în Uniunea Sovietică majoritatea credincioşilor prețuiesc religia în primul rînd ca păstrătoare a temeiurilor morale. Cum împacă însă credincioşii convingerea despre legătura indisolubilă dintre religie şi moralitate cu realitatea unei înalte conştiințe morale a semenilor lor necredincioşi? De obicei, ei o explică în felul următor: desigur, printre atei există mulți oameni buni, dar ei sînt buni numai pentru că trăiesc la fel cu creştinii, urmînd glasul inimii.

Se poate admite că un om care nu mai crede în Dumnezeu continuă să păstreze, în sinea lui, rămăşițe din psihologia pe care religia a inoculat-o spiritului omenesc în decursul veacurilor, că el mai are înclinații intuitive spre judecăți morale creştine. Dar părerea că oamenii care nu cred în Dumnezeu ar

trăi de fapt după legile moralei religioase, este greşită. Situaţia se prezintă exact invers: tocmai credincioşii se conduc cel mai ades în viaţă după sentimente umane obişnuite, atît în acţiunile lor bune, cit şi în cele rele, manifestîn-du-şi prea puţin religiozitatea în activitatea lor practică.

Îndepărtarea de religie nu însemnează, în practică, şi îndepărtarea de morală. Ea poate duce la formarea unor convingeri morale superioare, dar se poate îmbina şi cu lipsa de spiritualitate, cu pierderea orientării morale, cu nihilismul; totodată, un om care nu crede în Dumnezeu poate continua să respecte principiile etice proclamate de religie.

Demersurile teoretice de fundamentare nere-ligioasă a moralei, cunoscute în istoria gîndirii filosofice, sînt de o mare varietate. La temelia eticii filosofilor greci antici Aristip din Cirene şi, cu unele rezerve, Epicur, se afla principiul plăcerii. Bine este ceea ce te desfată. Concepţiile utiiitariste ale gînditoriîor englezi J. Bentham şi

John Stuart Mill propuneau pentru fundamentarea exigenţelor morale principiul utilităţii generale. În concepţia evoluţionistă a lui H. Spencer morala era tratată ca o necesitate naturală şi istorică ce îl obligă pe om să treacă de la căutarea fericiri' personale la grija pentru asigurarea fericirii tuturor. Aceste teorii etice nu puteau constitui o întemeiere reală. Morala s-a format independent de teorii, sub influenţa condiţiilor social-economice şi nu s-a rezumat la consideraţii raţionale despre utilitate, desfătare, bunăstare etc. Aceasta a permis, de fapt, ideologilor religiei să respingă concepţiile etice menţionate, ca străine de ideea binelui, de imperativul datoriei morale. Deseori, însă, încercările de interpretare materialistă a moralei aveau doar aparenţa unei negări a acesteia. Astfel, nihiliştii ruşi din secolul al XIX-lea, combătînd concepţiile morale reacţionare ale bisericii feudale, se ridicau împotriva noţiunilor de „bine”, „cinste”, „sacrificiu”, „datorie”. În esenţa însă, ei apărau idei etice noi, progresiste. Teoria egoismului raţiona], pe care se bazau aceştia, exprima, în fond, un principiu altruist – ideea slujirii oamenilor.

Trebuie să recunoaştem, totodată, că filosofii perioadei premarxiste nu au ştiut să rezolve do pe poziţii ateiste problema extrem de complexă a fundamentării moralei. Slăbiciunile

eşafodajului lor teoretic au fost folosite pe scară largă de adversari şi s-au constituit ca argumente suplimentare împotriva ateismului.

În limitele concepției religioase despre lume, problema fundamentării cerințelor morale este rezolvată cît se poate se simplu prin referire la voința sau la legea divină. Riguros vorbind, aceasta nu înseamnă rezolvarea problemei, ci eludarea ei, scoaterea poruncilor în afara unei critici posibile şi a unei analize raționale/Totuşi, prin acest procedeu se atingea scopul urmărit: morala căpăta o fundamentare absolută, necondiționată, se crea aparenta imuabilității valorilor.

Dar cum este fundamentată morala de pe pozițiile ateismului? Ce trebuie să-l îndemne pe un om lipsit de credință să urmeze imperativele morale? Aceste probleme trebuie analizate cu toată seriozitatea. Să presupunem că este vorba de conceptul etic de cinste.

De ce trebuie să fii cinstit? Pusă într-o situație obişnuită, această întrebare ar fi, mai curind, respinsă. Pentru teoria filosofică a moralei ea este nu numai admisibilă, ci chiar esențială. Încă F.M. Dostoievski spunea că nimic nu e mai greu decît să răspunzi la această întrebare. Filosofia burgheză contemporană nu a reuşit să găsească un răspuns rațional satisfăcător. Mai mult, chiar şi neopozitivismul -- cel mai influent dintre curentele filosofice burgheze – a ajuns la concluzia că, în principiu, fundamentarea valorilor şi a normelor etice prin metode ştiințifice este imposibilă.

În viață, puțini sînt cei care îşi pun această întrebare. Pentru mulți credincioşi şi necredincioşi cerința de a fi cinstit e ceva de la sine înțeles, ceva însuşit din copilărie. Dar în filosofie referirea la educație nu poate înlocui o fundamentare rațională. De altfel, ar putea urma întrebarea: dar dacă omul a fost educat într-un spirit diametral opus? Evident, fiecare trebuie să-şi clarifice independent propriile poziții morale şi să-şi formuleze opțiunile, altminteri nu e liber spiritual.

Un ins credincos va găsi fără prea mare greutate răspunsul: Dumnezeu nu poate fi înşelat, el citeşte în inimile oamenilor şi cîntăreşte sufletele. Dar, după cum am mai arătat, o asemenea cinste este impusă, ea rezultă din constrîngere, ceea ce nu poate să nu o deprecieze.

Să admitem acum că am primit următorul răspuns: trebuie să fii cinstit pentru binele comun, pentru un viitor mai bun; ce s-ar întîmpla dacă toți am minți şi am proceda necinstit?

Se va găsi însă un sceptic care să întrebe: de ce trebuie să trăiesc pentru societate, pentru generațiile viitoare şi nu pentru mine însumi? În variantele inițiale ale romanului *Adolescentul* de F.M. Dostoievski, „tatăl” se exprimă astfel: „Nu pot înțelege ideea de a fi util societății... Nu pot suporta această idee birocratică. Aş mai putea lucra, dar nu ca să fiu folositor, ci numai pentru leafă, dacă aş fi la mare strîmtoare. Pînă mai am însă două ruble, vreau să trăiesc de unul singur şi să nu fac nimic. Am cel puțin consolarea că nu lucrez nimic, am conştiința împăcată că nu sînt implicat în nimic”2. Subliniem încă o dată că în viața de toate zilele oamenii s-ar ruşina pentru asemenea vorbe, dar filosofia trebuie să le opună obiecții, argumentate. Este foarte posibil un argument ca acesta: „Vrei, nu vrei, trebuie sate supui cerințelor societății, care are dreptul să te oblige să le respecți, dacă nu vei face aceasta de bună voie”. Corect! Dar atunci nu mai este vorba de moralitate, ci de disciplină socială. Morala nu se bazează pe constrîngere exterioară, ci pe îndeplinirea de bună voie a datoriei.

Putem constata adesea încercări de fundamentare a moralității prin apeluri la interesul personal al omului. „Nu vrei să fii înşelat? Nu înşela nici tu!” Acest procedeu educativ se aplică din cele mai vechi timpuri, fiind cunoscut ca „regula de aura moralei”, şi este formulat, de obicei, în felul următor: „Poartă-te cu ceilalți aşa cum ai dori să se poarte şi ei cu tine”, sau altfel spus: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i facel”

Dar nici fundamentarea moralei prin „regula de aur” nu poate fi considerată satisfăcătoare, în primul rînd, mie, care am pus această problemă, îmi este limpede că dacă eu nu voi înşela nu am nici o garanție că nu voi fi înşelat de alții. Dimpotrivă, sînt îndreptățit să cred că cei naivi şi creduli sînt cel mai adesea înşelați. În al doilea rînd, chiar dacă voi fi, în principiu, de acord că respectarea regulii ar fi avantajoasă pentru toți, nu în-semnează că o voi respecta în fapt. Pentru a-mi atinge scopurile imediate, calea necinstită îmi poate părea (şi nu fără temei) cea mai scurtă şi chiar unica. Există şi următorul raționament: cu cinstea mea nu voi îndrepta lumea, în schimb mă voi priva de

multe. Unii nu-şi fac scrupule şi nu se dau în lături de la înşelăciune. De ce să-mi neglijez eu propriul avantaj? Scopul meu este să trăiesc mai bine, cît se poate, şi să obțin ceea ce doresc.

În al treilea rînd, şi aceasta este de maximă importanță, să admitem că m-am hotărît să fiu cinstit pentru că nu vreau să fiu înşelat de alții. Această hotărîre a mea va fi dictată de motive morale sau de o anumită oportunitate practică? Atunci cînd îi spunem fiului sau fiicei noastre:...Trebuie să fii cinstit, este mai bine pentru tine; altfel, mai devreme sau mai tîrziu, oamenii te vor dibui, vei pierde încrederea şi stima lor, vei pierde mai mult decît dobîndeşti prin neadevăr" – îi învățăm să se ghideze după morală sau după calcule şi profit? Situația nu se schimbă în esență nici dacă le vom vorbi astfel: „Fii cinstit, aşa vei trăi mai uşor, mai liniştit". Nici asemenea considerații nu trebuie apreciate ca ținînd de morală, ci mai degrabă* ca încadrîndu-se în normele unei vieți cumpătate, înțelepte. Or, morala cere să preferi cinstea nu de teamă, nici din interes, ci pentru că minciuna este un rău, pentru că minciuna este sub demnitatea omului.

Prin urmare, „regula de aur" nu poate servi la fundamentarea moralei; ea are doar caracter orientativ în cazurile în care omul hotărăşte cum să acționeze în concordanță cu morala. Dar şi în acest caz, utilizarea ei are un sens limitat. Morala cere, uneori, să dai oamenilor mai mult decît îți doreşti ție însuți, iar alteori – să le doreşti altceva decît îți doreşti ție. De exemplu, eu îmi pot dori o viață de ascet, dar aceasta nu înseamnă să o impun şi altora.

Constrîngerea oamenilor în numele propriului lor interes (aşa cum îl înțelegi tu) a dus, de regulă, la consecințe extrem de rele. Ştim cu toții cît de greu de suportat şi cît de imoral este un om convins că acționează pentru binele altora şi care nu ține seama de părerile şi convingerile acelora cărora el intenționează să le facă bine. În acest caz el poate fi mai exigent față de sine însuşi, decît față de alții.

„Regula de aur" a moralei ne învață să-i considerăm pe ceilalți oameni la fel ca noi, să ne punem în locul lor, fără aceasta nefiind posibilă existența unei morale. Şi totuşi, acest lucru este puțin, morala cere mai mult, ea înglobează aspirația către

ideal şi autoperfecţionare. „Regula de aur” a fost folosită în diferite epoci, ea este amintită şi în evanghelii, iar în epoca modernă a fost adaptată la morala burgheză cu principiile ei de egalitate formală.

Diferitele variante de fundamentare raţională a exigenţelor morale examinate pînă acum s-au dovedit inconsistente. Continuînd căutările, a-jungem inevitabil la ceea ce am respins de la bun început, şi anume la refuzarea întrebării înseşi „de ce trebuie să fiu cinstit?”, adică la apelul la simţul moral. „Ai conştiinţă? Ea trebuie să-ţi spună să trăieşti cinstit!” – acesta nu este un argument teoretic, dar se întîmplă să acţioneze mai puternic decît dovezile raţionale, fireşte nu asupra tuturor. A acţiona întotdeauna după îndemnul conştiinţei presupune adesea sacrificii şi renunţări. Nu rareori, şi credincioşi, şi necredincioşi ajung în situaţii în care consideră necesar să facă abstracţie de conştiinţă, în numele altor interese. Adepţii religiei pot spune: aşa este, clar pentru credincios conştiinţa rămîne, totuşi, glasul lui Dumnezeu; un ateu poate să nu acorde faptului prea multă importanţă, deoarece el consideră conştiinţa de origine pămîntească. Trebuie să recunoaştem că aceste cuvinte au raţiunea lor. Totul depinde de ceea ce vede omul în pro-pria-i conştiinţă. Unii atei consideră că prin vocea conştiinţei vorbesc prejudecăţile străbunilor sau chiar instinctul gregar. O asemenea concepţie stă la baza cunoscutului raţionament al lui Ras-kolnikov, care justifica, cu „precizie matematică”, admisibilitatea şi raţionalitatea crimei. Dar raţionamentele lui Raskolnikov sînt departe de a constitui singurul drum de urmat de gîndirea unui ateu.

Conştiinţa cuprinde ceva mult mai profund decît un „instinct orb”, un „convenţionalism” sau „prejudecăţi seculare”. Cum am arătat încă în primele capitole ale cărţii, principiul moral îl face pe om să fie om nu mai puţin decît intelectul sau facultatea estetică. Fără el nu există omul. Expresia „a-şi pierde chipul de om” înseamnează, în primul rînd, a-şi pierde conştiinţa. Esenţa morală a omului este acel ceva fără care omul nu poate fi el însuşi. După comiterea crimei, Raskolnikov a simţit că natura este mult mai puternica decît calculul său raţional; el a înţeles că nu a ornorît-o pe bătrînă, ci pe sine însuşi – a ucis omul din el.

Se spune că Jack Londôn aprecia în mod deosebit şi repeta adesea sentinţa: „Să poţi fi Înţelept şi să nu ajungi niciodată -- iată ce numesc eu tragedie!” în această maximă, cuvîntul „înţelept” se apropie de acela de om adevărat, om în adevăratul înţeles al cuvîntului. Într-adevăr, ce pierdere poate fi mai mare decît aceea do a te pierde pe tine însuţi? Stimulul psihic care îndeamnă la cinste şi, în genere, la moralitate decurge din însăşi tendinţa omului de a trăi o viaţă adevărată, nu una falsă. Nu există scopuri pentru care ar merita să te perverteşti, să-ţi perverteşti esenţa morală. Pentru a te găsi, pentru a fi tu însuţi, trebuie – cu orice prilej – să nu fii făţarnic, să nu te minţi şi să nu minţi pe alţii. A fi moral presupune nu numai responsabilitate faţă de societate, ci şi răspundere faţă de tine însuţi, faţă de propria-ţi viaţă. Rezultă că omul este interesat în cel mai înalt grad în îndeplinirea datoriei morale.

În legătură cu motivele menţionate, care îndeamnă la o comportare morala, s-ar putea face următoarele observaţii. Toate bune şi frumoase, dar este greu de admis că interesul personal deosebit, precum şi apelul la conştiinţă ar putea, efectiv, să asigure triumful binelui şi al dreptăţii. Experienţa ne arată că în viaţa de toate zilele aceste motive sînt adesea înăbuşite de grijile curente sau covîrşite şi viciate de alte atracţii – goana după profit, ambiţia şi dorinţa de putere, înclinaţiile hedoniste şi consumatoriste. Puritatea moravurilor este asigurată, mai curînd, prin sistemul de educaţie familială şi socială, prin poveţe, prin formarea de deprinderi, prin măsuri de influenţare ideologică, în sf îrşit, prin constrîngere, care este de asemenea necesară. Acest punct de vedere este destul de răspîndit. Problemele sînt reale, dar o asemenea metodă de asigurare a disciplinei sociale, de respectare a normelor de convieţuire nu trebuie confundata cu morala însăşi. Reducerea esenţei moralei exclusiv la dirijarea oamenilor o dezumanizează şi implică mari primejdii, adesea neobservate. În Occident exercită o influenţă considerabilă diferitele concepţii tehnocratice privind dirijarea „ştiinţifică” a oamenilor prin metode speciale de „producere a omului”. Ele se sprijină, de regulă, pe o reprezentare uti-litaristă, pragmatică, despre morală. Doctrinarii de stingă propovăduiesc o idee înrudită, aceea de supunere şi autosupunere fanatică, fără judecată a individului

la reguli. O dictatură de acest gen îi răpeşte omului libertatea, oferă doar o rezolvare aparentă a problemelor, dar în fapt serveşte la escamotarea lor. Situația nu suferă modificări esențiale dacă supunerea la regulile stabilite este voluntară. Poți fi sclav şi spiritualiceşte, urmînd indicații şi prescripții din afară şi renunțînd la dreptul de a avea o părere proprie. Psihologia religioasă o confirmă excelent. Sădirea în om a unui program religios determinat din afară amenință să suprime personalitatea sa libera, să o reducă ia un clişeu, la un tip standard. Deşi nu se va supune de teama bîtei, ci voluntar, omul va fi cu toate acestea un sclav, pentru că a renunțat la libertate şi la opțiunea morală independentă.

Trebuie reținut că alunecarea pe asemenea poziții are loc uneori pe nesimțite şi este inspirată, ba chiar dictată, de sarcinile stringente ale luptei împotriva viciilor şi delictelor. Cînd intilnim diferite forme de mită, speculă, huliganism, furt din avutul obştesc, ne gîndim involuntar că asemenea stări de lucruri pot şi trebuie să fie curmate prin instituirea unei ordini din cele mai severe, prin reprimarea cu cele mai drastice măsuri a tuturor ilegalităților. Toate delictele trebuie pedepsite în aşa fel încît nimeni să nu so mai încumete a le comite. Ideea e simplă şi ea se impune de la sine atunci cînd observăm vreo neregulă oarecare. Uneori apare chiar o anumită înverşunare, or înverşunarea, oricît de îndreptățită ar fi, este un rău sfetnic şi pentru educator şi pentru un politician. Prin pedeapsă şi prin amenințarea cu pedeapsa se pot realiza multe, dacă această linie e menținută timp îndelungat şi fără abateri. Totuşi, pe această cale răul nu este eradicat, ci doar obligat să se ascundă, să se camufleze. Viciul poate fi alungat înlăuntru, ceea ce nu înseamnează că a fost biruit. Deseori, cele mai energice măsuri represive nu dau rezultatele scontate. În locul unor delincvenți apar alții, ca în cazul balaurului cu şapte capete. Pe unii nu-i sperii, alții se tem, dar ispita e mai puternică. Nu totul se poate realiza cu severitate şi înfricoşare. Ideea de a se face ordine pe această cale nu poate fi un panaceu. Accentul ar trebui pus pe altceva, mai de substanță.

Potrivit concepției marxiste asupra istoriei, viața socială este determinată de relațiile materiale, economice. În Uniunea Sovietică, țară care construieşte comunismul, aceste relații sînt

situate la un nivel superior comparativ cu tot ceea ce a cunoscut istoria. Ar fi însă greşit să considerăm că o anumită economie generează, în mod automat, un om nou. Trebuie să ținem seamă, totodată, că în procesul luării sub control de către oameni a forțelor dezvoltării sociale se schimbă caracterul corelației dintre condițiile existenței materiale şi viața spirituală a omului. Oamenii devin creatori tot mai conştienți ai propriei loi» istorii. „Concepția că *ideile şi reprezentările oamenilor creează condițiile lor de viat/t*, şi nu invers – observa Engels – este dezmințită de întreaga istorie de pînă acum”, şi el preciza în continuare: „Această concepție se poate realiza abia într-un viitor mai mult sau mai puțin depărtat, în măsura în care oamenii vor recunoaşte dinainte necesitatea unei schimbări a organizării sociale”3. Starea normală a omului, sublinia Eh-gelé „este aceea care corespunde conştiinței sale şi pe care *trebuie să şi-o creeze el însuşi*”*.

Uneori se aud şi opinii potrivit cărora cheia corijării tuturor defectelor, anomaliilor şi remi-

' ' K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 021.

niscențelor morale o reprezintă sistemul de conducere şi stimulare a producției şi repartiției. Ca să nu mai existe speculă, ar trebui înlăturată lipsa unor produse. Munca trebuie stimulată material, ca să nu existe parazitism şi trîndăvie. Sistemul de conducere a economiei ar trebui astfel structurat încît cinstea să fie răsplătită, iar hoția şi jaful să devină imposibile. Fireşte, şi prin măsuri de stimulare economică se pot realiza multe. Nu trebuie să uităm însă că numai prin asemenea mijloace nu pot fi inculcate idealuri morale înalte. Acestea nu pot fi garantate nici prin rezolvarea tuturor problemelor de ordin material, nici prin realizarea celui mai ridicat nivel do trai. Fără a mai aminti că rezolvarea multor probleme economice şi chiar prezența lor depind de factori de ordin moral. De cele mai multe ori, toate sînt legate de om, de orientarea lui în viață, de aspirațiile lui. Problema educației morale dobîndeşte, deci, o importanță deosebită. O societate trebuie apreciată nu numai după ce şi cît produce, ci şi după omul pe care îl formează şi îl educă.

Problema educației nu poate fi rezolvată nici prin stimulare materială, nici prin control riguros şi pedepse severe. După

părerea unora, educația corespunzătoare a copiilor ar putea fi asigurată prin severitate şi exigență din cea mai fragedă copilărie. Experiența arată însă că, adesea, aceste măsuri nu dau rezultatele aşteptate, în unele cazuri, asemenea metode generează ură, indirjire, neîncredere în adulți, tendințe de eliberare de sub orice tutelă. În alte cazuri, de asemenea frecvente, cei astfel educați devin ființe lipsite de voință, dependente, închise, lipsite de personalitate şi spirit de inițiativă. Nu trebuie, fireşte, desconsiderat rolul severității şi al pedepsei atunci cînd se urmăreşte formarea la copii a unor deprinderi comportamentale, lucru necesar şi care trebuie făcut cît mai devreme. Psihologia şi pedagogia moderne confirmă că bazele caracterului se pun în prima perioadă a copilăriei, la virsta cînd încă nu s-a format conştiința morală. Dar la nici o vîrstă însuşirea regulilor de comportare nu trebuie identificată cu elaborarea autoconştiinței morale, oricît de strîrisă ar fi legătura dintre ele. Însuşirea acestor reguli este absolut necesară, preocupări în acest sens au existat în societățile tuturor timpurilor şi, desigur, ele nu vor fi niciodată de prisos. Şi totuşi, educația morală nu se rezumă numai la atît. Ea presupune formarea unor idealuri, orientări morale, reprezentări despre menirea omului, despre demnitatea umană.

Morala nu trebuie identificată cu simple reguli de comportare (deşi fac şi ele parte din conştiința morală) şi nici abordată luînd ca punct de plecare normele elementare – să nu ucizi, să nu furi, să nu minți etc. Nu rareori pot fi auzite păreri ca, de pildă: mai întîi ar trebui să stabilim un program minim, să formăm cel puțin o cum-secădenie elementară şi abia după aceasta să ne gîndim la altceva mai înalt. Dacă analizăm însă problema mai aprofundat, devine evident că îndeplinirea de către om a unor îndatoriri elementare nu poate fi urmărită ca un scop aparte do sine stătător. Dacă individul nu şi-a format o reprezentare statornică despre demnitatea umană şi despre menirea omului, în momente critice el se va scutura şi de normele de comportare ca de o pleavă, Cumsecădenia, ca scop minimal, este în esență un obiectiv mic-burghez. S-a constatat, demult, că deseori tocmai huliganismul este adevărata față a mic-burghezuiui, pe care acesta o arată în momente de îndîrjire, atunci cînd uită să-şi etaleze masca bunei creşteri.

Moralitatea poate fi susținută numai de o idee înaltă, numai de năzuința către un scop măreț. Respectarea regulilor elementare de comportare derivă, ca o consecința firească, de la sine înțeleasă, din această idee, din concepția despre om, aşa cum trebuie el să fie.

Dacă ne confruntăm cu abateri de la normele elementare de comportare nu înseamnează că aceste norme nu sînt cunoscute de contravenienți, că ele nu le-au fost inculcate. Şi invers. Aşa cum au stabilit cercetările psihologice experimentale, pot exista şi situații cînd conştiința omului care respectă preceptele etice nu conține expresia verbală a acestor norme. Prin urmare: un. Om so comportă corect, deşi nu poate explica totdeauna de ce, iar altul, dimpotrivă, ştie şi poate explica ce este bine şi ce este rău, dar se comportă necorespunzător... flezultă că moralitatea ține de sfere ale psihicului mai profunde decît cunoştințele şi chiar decît convingerile. Se ştie doar că omul acționează adesea în contradicție cu propriile sale convingeri.

Morala nu este o simplă colecție de reguli de comportare, ea înglobează reprezentările despre viață, aşa cum ar trebui ea să fie, despre esența cu adevărat umană a omului. Prin morală acționează năzuința către perfecționarea formelor de viață socială şi individuală, către realizarea posibilităților individului şi alo speciei umane, în ansamblu. „Fii om întotdeauna şi în toate!”4 – iată cerința moralei față de individ. Educația morală înseamnă educația omului ca întreg, crearea în fiecare om a adevăratului chip uman.

Fireşte, imperativul „Fii om!” are nevoie de unele concretizări. Iată, de exemplu, în povestirea *ïfilîlnirca cu fiul* de C. Aitmatov, un tată luîndu-şi rămas bun de la fiul său, care pleca la război; conştient că, poate, îl vede pentru ultima oară, îi spune doar atît: „Fii om!”, Şi, desigur, ştie că fiul său îl înțelege perfect.

Ce înseamnează „a fi om”? Fiecare epocă atribuie acestei expresii propriul ei înțeles. Şi, cu toate că nu trebuie exagerată relativitatea reprezentărilor despre om şi umanitate, ele au avut, indiscutabil, un conținut de clasă în societatea divizată în clase sociale, purtînd totodată amprenta particularităților culturii naționale. Nu se poate stabili, odată pentru totdeauna şi pentru toți, în ce anume constă omenia şi cum trebuie să fie un om. Odată cu schimbarea vremurilor se modifică şi sensul

exigențelor morale..Dacă o societate ar fi fost în stare să programeze, strict şi univoc, tipul ideal de om şi ar fi găsit mijloacele de „producere” în masă şi fără deficiențe a unui astfel de om (asemenea proiecte au existat) istoria s-ar fi oprit în loc. Omul este deschis spre viitor. Dezvoltarea omului, „independent de orice scară de valori *prestabilită*” este scopul dezvoltării societății5. Cei supuşi educației nu trebuie să corespundă pur şi simplu planurilor şi idealurilor educatorilor, ci şi să dezvolte, să ducă mai departe aceste planuri şi idealuri. Istoria nu împlineşte, totdeauna şi în totul, [dezideratele generațiilor mature în privința felului în care acestea ar dori să-şi vadă descendenții. Istoria îşi are planurile ei... K. Marx, F. Engels şi V.I. Lenin au criticat sever ideile utopice despre comunism privind reglementarea şi egalizarea generală. A.I. Herzen spunea despre asemenea proiecte că falansterele preconizate de ele nu sînt altceva decît o cazarmă de muncă, o aşezare militară cu aspect civil şi că asemenea proiecte au fost deja realizate în Rusia de către contele Arakceev, care a creat coloniile militare. Comunismul nu poate fi construit prin înăbuşirea şi nivelarea personalității, prin privarea ei de posibilitatea de a-şi realiza opțiunea morală. Fiecare om trebuie să simtă, să înțeleagă şi să devină conştient de cerințele epocii sale, precizîndu-şi astfel atitudinea sa morală.

Nu există o chemare mai înălțătoare decît aceea de a fi vlăstarul epocii tale, de a sluji poporul, patria şi întreaga omenire, de a-i iubi pe oameni şi a contribui la fericirea şi desăvîrşirea lor morală. La întrebarea „Ce este fericirea?” mulți răspund: să fii util oamenilor. Aşa a răspuns, de exemplu, apreciatul actor şi regizor S.V. Obrazțov la reuniunea ocazionată de cea de-a 80-a sa aniversare. Fraternitatea şi solidaritatea umană constituie izvorul celor mai mari satisfacții în viață. Solidaritatea, spiritul colectiv şi frăția sînt chezăşia simțului moral, care atinge cea mai înaltă expresie în morala comunistă.

Aşadar, răspunsul la întrebarea „de ce trebuie să fiu cinstit?” este cuprins în însăşi înțelegerea moralei ca mod al vieții spirituale a omului. Rezultă că, în ultimă instanță, pentru om a fi moral este „cel mai avantajos”. Se poate obiecta că înainte s-a spus că moralitatea nu se poate constitui pe baza interesului

personal. Este adevărat, dar „avantajul” constă tocmai în delăsarea de un practicism îngust. Altfel viața ar fi pierdută, irosită în zadar, dedicată unor țeluri şi valori false. Adevărata menire umană a personalității se poate realiza numai prin slujirea binelui obştesc, prin slujirea oamenilor.

Ceea ce ne îndeamnă la bine nu este legat, aşadar, de vreo sancțiune religioasă şi nici nu este determinat de teama de pedeapsă sau de speranța unei recompense. Adevărata justificare a binelui poate fi realizată numai prin renunțarea la ideea religioasă a slujirii lui dumnezeu, la concepția religioasă despre viață.

Dar dacă lăsăm la o parte problema sancțiunii moralei, prin ce se deosebeşte morala comunistă, de cea religioasă? Nu cumva, în ambele cazuri, sînt afirmate aceleaşi valori? În încheiere, ne rămîne să analizăm această ultimă problemă.

Comunismul şi problemele „eterne” ale moralei Dacă învățătura comunistă şi-ar propune ca prin propovăduirea moralei să stîrpească egoismul din sufletele oamenilor şi să cultive spiritul de abnegație, iar prin reeducare ideologică să-i determine pe toți să-şi subordoneze impulsurile datoriei, să prefere virtutea în locul fericirii şi al bunăstării proprii, iar munca să o pună mai presus decît desfătarea etc. – numai în acest caz s-ar putea vorbi despre o similitudine între teoria marxistă şi religie. Or, comunismul nu intenționează cîtuşi de puțin să calce pe urmele creştinismului, pe un teren pe care acesta a luptat fără succes timp de aproape două mii de ani. „Eternele” probleme ale moralei pe care a încercat să le rezolve morala creştină erau, după cum am arătat, o reflectare a unor contradicții reale din viața de toate zilele. Aşa, de exemplu, întrebarea: „Să trăieşti pentru tine, sau pentru societate, pentru alții?” i-a fost pusă omului de viața însăşi, care era alcătuită după principiul „ori eşti jefuit, ori jefuieşti”. Viața îl silea pe om să aleagă între egoism şi abnegație. Unii moralişti justificau egoismul, alții propovăduiau sacrificiul, iar alții încercau să le îmbine.

Marxismul arată însă că această problemă, ca şi multe altele, nu se rezolvă în sfera conştiinței morale, ci pe calea restructurării revoluționare a societății. „Comuniştii nu consideră nici egoismul în opoziție cu devotamentul, nici devotamentul în opoziție cu egoismul, şi pentru că teoreticeşte

ei nu acceptă această opoziție nici sub forma' ei simplă, nici sub forma ei ideologică transcendentă, ci, dimpotrivă, scot la iveală rădăcinile ei materiale, odată cu dispariția cărora dispare de la sine şi opoziția”O.

6K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol 3, p. 246.

Prin urmare, trebuie înlăturate rădăcinile materiale ale contradicției dintre interesele personale şi cele ale societății. Atunci va dispărea şi reflectarea ei în conştiința morală. Tocmai în această direcție înaintează societatea socialistă

Odinioară, în vremuri grele pentru Uniunea Sovietică, era răspîndită expresia „a ars la flacăra muncii”. Astăzi ea a ieşit din uz, pentru că a dispărut necesitatea socială a unui asemenea sacrificiu. Oamenii care se bucură la noi de o înaltă autoritate morală îşi trăiesc din plin viața, o viață care seamănă prea puțin cu ascetismul. Se poate spune că un om care se consacră cu totul unei importante activități creatoare se sacrifică pentru alții? Nu, în acest caz întrebarea „pentru sine sau pentru alții?” nu se mai poate puno. Trăind pentru alții, omul trăieşte de fapt pentru sine însuşi. Luați-i munca, şi se va simți nefericit. Dar pentru rezolvarea completă a problemei mai avem de parcurs o întreagă perioadă istorică, însă nu orice muncă este creatoare şi nu toți oamenii îşi găsesc în muncă deplina satisfacție, în condițiile socialismului trebuie subliniată prioritatea intereselor societății față de cele personale, deoarece daunele provocate de egoism şi cupiditate sînt încă, practic, foarte mari.

Ca şi în cazul întrebării „egoism sau abnegație?”, vor dispărea şi alte – aparent eterne – antinomii morale: datorie sau vocație? virtute sau bunăstare? muncă sau desfătare? Comunismul „îndeamnă adevărata rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență şi esență, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie”7.

Contradicția dintre om şi om, dintre individ şi specie nu poate fi rezolvată prin propovăduirea abnegației, ci prin înlăturarea cauzelor materiale care i-au dezbinat pe oameni opunîndu-i pe unii altora. În aceste cauze rezidă şi sursa sentimentului de singurătate, izolare şi a individualismului. Nici o predică despre înfrățirea întru Hristos nu te poate face să-i doreşti aproapelui

tău binele dacă acesta îți este concurent şi are, să zicem, o brutărie ca şi tine pe aceeaşi stradă. Succesul unuia amenință cu falimentul pe celălalt. Exemplul aparține răposatului H. Johnson, episcop al catedralei Canterbury din Anglia.

Cum trebuie înțelese cuvintele lui K. Marx cu privire la rezolvarea disputei dintre existență şi esență? Marx are în vedere dezacordul omului cu el însuşi, contradicția dintre adevărata lui esență, dintre menirea iui şi viața, sa reală. Şi această contradicție îşi are rădăcinile în relațiile sociale din societatea cu clase, care împiedică autoexprimarea omului, îl obligă să se trădeze pe sine, să renunțe la realizarea celor mai înalte şi mai bune aspirații.

Conştient de faptul că nu trăieşte aşa cum trebuie, că nu este ceea ce ar trebui să fie, omul încearcă un sentiment apăsător de insatisfacție şi caută diferite mijloace de a se elibera de el. Religia, în întregul ei, a fost tocmai un asemenea mijloc de uşurare, ajutîndu-l pe om să fugă de sine într-o lume iluzorie. „Religia este conştiința de sine şi simțămîntul de sine al omului care, sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou”8.

În povestirea *Despărțirea de Maiiora*, de V. Rasputin, una dintre eroine, evocîndu-şi viața îndelungată, spune că uneori i se pare că nu ea, ci altcineva a trăit toate acele întîmplări. Acelaşi gînd îl găsim într-un vers al lui Esenin: „Viața mea, nu cumva te-am visat?”. De faptul că viața lui decurge altfel de cum s-ar cuveni omul este vinovat numai în parte, vina revenind şi unor factori care nu depind de el. Cuvîntul „soarta” exprimă un moment de independență a cursului vieții. El nu trebuie repudiat în întregime pentru legai ura lui cu religia, ci numai curățit de ceea ce are mistic. Unde şi cînd m-am născut, în ce vremuri şi în ce familie, cu ce „zestre” fizică şi psihică, ce educație am primit şi ce posibilități mi-a oferit viața toate acestea mi-au predeterminat în bună măsură viața, soarta. Cînd oamenii vor stăpîni forțele dezvoltării sociale, ei vor deveni creatorii propriului lor destin. Aceasta nu înseamnează că viața se va transforma într-o perpetuă împlinire a dorințelor, că vor dispărea toate suferințele, nereuşitele, înfrîngeriie. Dar înseamnează ca omul îşi va făuri singur viața, se va putea autorealiza. Unitatea dintre esență şi existență – iată ce înseamnează viața autentică la care a năzuit din tot dea una

omul.
Uneori, cunoscuta apreciere a lui K. Marx cu privire la esenţa omului ca ansamblul relaţiilor sociale este interpretată ca şi cum această esenţă nici nu ar exista, intrucît ea se schimbă radical de la o epocă la alta. O asemenea interpretare absolutizează momentul variabilităţii şi duce la o extremă relativistă – la anularea problemei înseşi a esenţei omului, la dizolvarea ei în transformările istorice. K. Marx a combătut interpretarea do către Feuerbach a esenţei omului ca o trăsă-tură generică, dată de natură. O asemenea esenţă nu există. Esenţa umană este socială, ea apare şi urmează o evoluţie istorică. Aceasta nu însemnează însă că în esenţa umană şi în conceptul de om nu este nimic constant, remanent, peren, întreaga istorie este procesul devenirii umanului în om, al afirmării adevăratei esenţe a omului.
Să ne ocupăm acum de „rezolvarea contradicţiei dintre om şi natură”. Nu e vorba numai de criza ecologică. Însăşi această criză este o expresie a relaţiilor care s-au constituit între om şi natură. Desprinzîndu-se de natură, omul a început să i se opună, alcătuindu-şi propriul habitat prin modificarea mediului înconjurător. În cadrul acestui proces, vechile relaţii cu natura au fost perturbate, iar cele noi nu erau armonioase.
De-părtîndu-se tot mai mult de natură, omul a început să tînjească după starea naturală pierdută. Motivul întoarcerii la pămînt, la natură, s-a intensificat mai ales în ultimele secole, ceea ce dovedeşte caracterul artificial, nefiresc al vieţii ome-neşti. Problema nu se rezolvă însă prin proiecte sentimentale şi utopice de întoarcere la omul natural şi nici prin conservarea naturii în forma ei originară, ci prin instituirea unor relaţii noi, armonioase între om şi natură. Această operaţiune este împiedicată, înainte de toate, de caracterul producţiei capitaliste, care nu cunoaşte alte scopuri afară de obţinerea profitului.
Aspectul actual al planetei, rezultat din activitatea omului, reflectă starea societăţii, calităţile şi defectele ei, ascensiunile şi prăbuşirile ei. Poluarea mediului ambiant, perturbarea echili-brului forţelor naturale constituie o expresie a dizarmoniei şi contradicţiei lumii umane.
Religia, pe de o parte, a protestat împotriva monstruozităţii,

artificialității şi anomaliei multor aspecte ale realității sociale, dar pe de altă parte a adincit ruptura dintre om şi natură, de-eretlnd naturalul drept păcătos şi impur, opunînd spiritul principiului natural. Morala religioasa spune că „binele se realizează prin înăbuşirea înclinațiilor fireşti”. Permanenta înfrînare de sine şi dominația unor imperative morale neconcordante cu înclinațiile omului au făcut ca comportarea lui să fie nefirească. Religia este o formă de autoînstrăinare a omului de natura sa proprie, ea golind toate valorile superioare de înțelesul lor pămîntesc, uman, obligîndu-i pe oameni sa le slujească.

Devenind stăpînul forțelor dezvoltării sociale, omul va putea să-şi depăşească dedublarea interioară, să se pună de acord cu sine şi cu lumea Înconjurătoare. Comportarea sa morală va deveni firească, intrueît căutarea binelui va deveni o nevoie a sufletului său. Va dispărea contradicția dintre inimă şi minte, dintre virtute şi bunăstare dintre muncă şi desfătare. Va dispărea şi izolarea principalelor valori spirituale – bine, adevăr, frumusețe. Ştiinței, artei şi moralei le va fi redat sensul lor uman. Ştiința se va uni cu viața, adevărul va sluji la fericirea oamenilor. Omul va dobîndi organicitate şi libertate – condiții de bază ale frumuseții. Imperativele morale nu vor mai constringe conştiința şi corfiportarea omului. Va dispărea dezacordul omului cu sine; şi tot ceea ce va întreprinde şi va face îi va da sentimentul unor necesități interioare. Va fi un om „în care propria lui realizare va apărea ca o necesitate lăuntrică, o nevoie”. Atunci se va realiza „*aproprierea reală a esenței umane* de către om şi pentru om… reîntoarcerea omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman”u.

Omul este scopul istoriei, țelul minunat şi îndepărtat, dar apropiat şi accesibil totodată, al făuritorilor noii societăți.

9 K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerele*, p. 576.